ZNAK

MIESIĘCZNIK

PSYCHOLOGIA, PSYCHOANALIZA

Martin Buber . . . . WINA I POCZUCIE WINY

Mihály Tapolyai . . . POCZUCIE WINY I SKRUCHA

A. J. Nowak OFM . . EPOKA NERWIC

Michał Mazur . . . . LOGOTERAPIA

Stefan Haller . . . . OD PSYCHOANALIZY DO PSYCHOSYNTEZY

Karl Stern . . . . . PSYCHOANALIZA A METAFIZYKA

Paul Ricoeur . . . . ATEIZM FREUDOWSKIEJ PSYCHOANALIZY

Ks. Józef Tischner . . W KRĘGU SPRAW FILOZOFII I PSYCHOLOGII

Victor E. Frankl . . . SIŁA DO ŻYCIA

Anna Morawska . . . CIEMNE DROGI MIŁOŚCI

„NA DRODZE" ANTONIEGO GOŁUBIEWA

KRAKÓW

Rok XIX STYCZEŃ (1) 1967

151

ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski, Władysław Stróżewski, Halina Bortnowska, Stanisław Grygiel

REDAKCJA

Hanna Malewska (redaktor naczelny), **Halina Bortnowską** (sekretarz redakcji), **Władysław Stróżewski, Stanisław Grygiel, Franciszek Blajda**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84

Redakcja przyjmuje w godz. 13—15
Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—

Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60

Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

---

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków ul. Wiślna** 12 oraz w następujących księgarniach:
Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. **Katedralna 6.**

Nakład 7.000+350+300 egz. Arkuszy druk. 9. Papier druk. sat. kl. V 61×86 70 g. Maszynopis otrzymano 11. I. 1967 r. Druk ukończono w lutym 1967 r. Zam. 11 11. I. 67 r. — R-55

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95

ZNAK

MIESIĘCZNIK

Rok XIX Nr 151 (1)

Styczeń 1967

Kraków

Numery specjalne „Znaku" mają już pewną tradycję. Z rzadka tylko poświęcaliśmy je określonym gałęziom nauki (np. nr biologiczny, czy cybernetyczny). Częściej staramy się, by numer specjalny stanowił całość, oświetlając pewne wybrane zagadnienie w sposób możliwie wielostronny. Tej właśnie tradycji chcieliśmy się trzymać omawiając w niniejszym numerze problem winy i poczucia winy. Lecz ze względu na charakter tego zagadnienia numer jest wyraźnie „psychologiczny", choć nie ma ambicji prezentowania psychologii jako nauki, zarysowania kompletnej panoramy różnych jej kierunków itp.

Kwestii winy poświęcony jest przede wszystkim esej Bubera, rozważanie z pogranicza psychologii i filozofii, nacechowane charakterystyczną dla tego wielkiego myśliciela religijnego głębią. Ten sam problem podejmuje węgierski psychiatra i wykładowca Mihály Tapolyai w szkicu napisanym specjalnie dla „Znaku", wyraźnie nawiązując do łączącej się z poczuciem winy problematyki religijnej, chrześcijańskiej i ogólnoludzkiej. Przystępnym zarysem rozwoju pewnych tendencji w psychologii po Freudzie jest krótki artykuł ks. A. J. Nowaka, od którego mniej zorientowani w tej problematyce czytelnicy mogliby zacząć lekturę numeru. Artykuły S. Hallera i M. Mazura prezentują sylwetki i idee dwóch wybitnych psychologów i lekarzy ery pofreudowskiej, w których działalności problematyka religijna zajęła szczególne miejsce: Maedera (Szwajcaria) i Frankla (Austria). Zamieszczamy też tekst Frankla — jego odpowiedź na ankietę: „Co mi daje siłę do życia". Na tle swoich osobistych doświadczeń Frankl przedstawia własną koncepcję powołania psychiatry.

Refleksję krytyczną reprezentuje w numerze artykul wielkiego znawcy współczesnej filozofii świadomości i freudyzmu, prof. P. Ricoeura, oświetlający sprawę freudowskiej krytyki religii i oczyszczającej roli, jaką może ona spełnić w stosunku do chrześcijaństwa. Trzeba wreszcie przedstawić najbardziej może ważką i oryginalną pozycję numeru, jaką jest artykuł ks. Józefa Tischnera. Jest to pierwsza na terenie Polski próba wyjaśnienia stosunku między psychologią (tak jak jest ona uprawiana dzisiaj na uniwersytetach i w klinikach), a tomistyczną nauką o duszy oraz fenomenologiczną antropologią. Autor postuluje dokonanie głębokiego wewnętrznego przekształcenia podstawowej koncepcji psychologii jako nauki o ludzkiej świadomości. Ma na myśli dwie odmiany psychologii: najbardziej rozpowszechnioną obecnie, zwłaszcza w Polsce, psychologię empiryczną, łącznie z psychologią osobowości, oraz również szeroko rozpowszechnioną filozoficzną psychologię neotomistów. Sądzi on, że koncepcje te są przeniknięte wewnętrznymi antynomiami. Punktem wyjścia dla przekształcenia ma się stać zarysowana przez Husserla koncepcja „psychologii fenomenologicznej", którą autor poddaje jednak pewnej rewizji.

MARTIN BUBER

WINA I POCZUCIE WINY

1

Dopiero w ostatnich czasach niektórzy zaczęli się uskarżać, że zarówno w teorii jak i w praktyce psychoterapia uwzględnia tylko psychiczną „projekcję” winy, a nie konkretne jej przypadki. Nie przedstawiono jednak metodologicznie ani nie zanalizowano źródeł tego zaniedbania. Potraktowano je jako ograniczenie stanowiące oczywistą konsekwencję samej natury psychologii.

Nic podobnego jednakże nie jest oczywiste: w rzeczy samej nic podobnego nie ma miejsca. W historii na pewno działo się tak, że każda nauka, która oderwała się od szerszego kontekstu i która zapewniła sobie niezależność swojej dziedziny, coraz bardziej ograniczała swój przedmiot oraz właściwą sobie metodę. Niemniej badacz straci kontakt z rzeczywistością (bez którego wszelka jego praca stanie się dobrze uporządkowaną zabawą), jeżeli w razie potrzeby nie będzie się wpatrywał zawsze w to, co wykracza poza obręb pola jego pracy. Chcąc zadośćuczynić swojemu własnemu zadaniu, musi sięgać wzrokiem przez granice tego pola, na które składa się

MARTIN BUBER, znakomity myśliciel żydowski, uzyskał światowy rozgłos jako filozof dialogu, uczony, tłumacz Biblii oraz jeden z największych znawców ruchu chasydów. Urodził się w Wiedniu w 1878 r. Młode lata spędził w domu swojego dziadka, Salomona, w Galicji, skąd z powrotem udaje się na studia filozoficzne do Wiednia. Do roku 1923 wydaje dwa pisma sjonistyczne, „Welt” oraz „Der Jude”, z kolei zostaje profesorem filozofii religii w uniwersytecie frankfurckim. W tym samym roku wydaje swoją wielką pracę „Ja i ty”. Od 1938 r. przebywał w Izraelu. Zmarł w 1965 r. w Jezorolimie.

Mówiąc o Buberze mamy na myśli przede wszystkim koncepcję dwu stosunków podmiotu ludzkiego do otaczającej go rzeczywistości: tzw. stosunek „ja-ty” i „ja-ono”. W pierwszym podmiot traktuje drugi podmiot jako podmiot (stosunek osobowy wyrażający się w miłości), w drugim — jako przedmiot. Wówczas drugi człowiek staje się dla niego jakby rzeczą — jednym z elementów zdeterminowanego świata. Niniejszy odczyt w tłumaczeniu angielskim został zamieszczony w *Proceedings of the International Conference on Medical Psychoterapy* t. III; *International Conference of Mental Healt*, London 1948; New York 1948, Columbia Univ. Press.

z punktu widzenia psychoterapeuty tzw. zewnętrzne życie pacjenta, a zwłaszcza tworzące to życie czyny i postawy, oraz — rzecz niemała — aktywny udział pacjenta w różnorodnych relacjach zachodzących między nim a ludzkim światem. Udział ten tworzą nie tylko decyzje pacjenta, ale także jego niepowodzenia w ich podjęciu, niepowodzenia, które w sposób dostrzegalny oddziaływują jak decyzje.

Prawdziwie naukowa psychoterapia zajmuje się „wewnętrznymi" reakcjami jednostki na jej bierne i aktywne doświadczenie życiowe, psychicznym opracowaniem biograficznych wydarzeń niezależnie od tego, czy dokonuje się ono w procesach świadomych czy też podświadomych. Dla psychologa stosunek pacjenta do człowieka, z którym kontakt silnie oddziaływuje na życie i psychikę tegoż pacjenta, o tyle przedstawia wartość, o ile skutki tego oddziaływania mogą przyczynić się do poznania choroby. Natomiast jako pewna wzajemna rzeczywistość, znacząca realność tego, co się zdarza i co się zdarzyło między dwoma ludźmi, przekracza zadanie oraz metodę psychologa. Psycholog ogranicza się do tych wewnętrznych powiązań, które umożliwiają zbadanie umysłu pacjenta. A jednak, chcąc zadość uczynić nie tylko regułom swojej nauki, ale także istnieniu i potrzebom człowieka, psycholog może wyjść i zasadniczo nawet musi wyjść poza sferę, w której istniejąca osoba pozostaje tylko w stosunku do siebie samej. Musi on mieć ciągle na oku stosunek żyjącej osoby do żyjącej osoby — tej tu oto osoby, „pacjenta", do innej żyjącej istoty, która nie jest „dana" lekarzowi; może ona mu być zupełnie nieznana.

W swojej pracy psychoterapeuta nie może objąć tej innej osoby czy tych innych osób. Nie do niego należy zajmowanie się nimi. A jednak nie może on zaniedbać ich rzeczywistości: musi mu się udać uchwycić ją tak dokładnie, jak to jest możliwe, i w takim stopniu, w jakim zajmuje ona miejsce w stosunku pacjenta do nich.

Ten stan rzeczy wychodzi na jaw w interesującym nas tutaj zagadnieniu. W obrębie swoich metod psychoterapeuta styka się jedynie z poczuciem winy, świadomym lub podświadomym (już Freud zdawał sobie sprawę ze sprzeczności tkwiącej w pojęciu podświadomego poczucia). Zarówno wtedy, kiedy racjonalnie służy wiedzy, jak i wtedy, kiedy udziela konkretnej pomocy, powinien podchodzić do winy jako do czegoś posiadającego ontyczny charakter i co mieści się nie w duszy lecz bycie. Pomoc, do której udzielenia jest zobowiązany, może ulec modyfikacji z powodu nowych osiągnięć naukowych, tak że trzeba się będzie domagać od jego metody czegoś niezwyczajnego: psychoterapeuta musi być gotów odejść czasem od ustalonych reguł swojej szkoły. Prawdziwy „lekarz dusz", tzn. nie

tylko wykonujący po prostu swój zawód, ale także angażujący się w swoją pracę jako partner, to ten, który zdobywa się na odwagę.

2

Granice ustalone przez metodę psychoterapeutyczną nie wystarczają, aby wytłumaczyć negatywną czy obojętną postawę, jaką psychoterapia przez długi czas zajmowała w stosunku do ontycznego charakteru winy. Historia współczesnej psychologii pokazuje nam, że odgrywały tu rolę głębsze motywy, mające także swój udział w genezie i rozwoju metod. Najlepszych przykładów na to dostarczają nam dwaj najbardziej godni uwagi przedstawiciele tej intelektualnej tendencji: Freud i Jung.

Freud, wielki późny apostoł oświecenia, zapewnił temu nurtowi ponowny rozkwit łącząc naturalizm [2] oświecenia z naukowym systemem. Sam mówi bardzo wyraźnie [3], że ogromną rolę w rozwoju teorii psychoanalizy odegrała walka przeciwko wszelkim metafizycznym i religijnym doktrynom głoszącym istnienie jakiegoś Absolutu oraz możliwość stosunku osoby ludzkiej do Niego. W wyniku tej zasadniczej postawy nie dostrzegano w winie jej ontycznego charakteru: musiano ją wywodzić z wykroczeń przeciwko starym i nowym tabu, przeciwko rodzinnym oraz społecznym trybunałom. Przeżycie winy trzeba więc było uważać zasadniczo za wynik strachu przed karą i kontrolą tego trybunału, za wynik dziecinnej obawy przed „utratą miłości" albo, kiedy w grę wchodziła wina wyimaginowana, za „potrzebę kary" noszącą charakter seksualny, za „moralny masochizm", [4] uzupełniony sadyzmem *superego*. „Pierwsze wyrzeczenie się przyjemności instynktu, pisał Freud w 1924 r., wymuszają zewnętrzne siły i właśnie to stwarza moralność, wyrażającą się poprzez sumienie i domagające się dalszych wyrzeczeń od instynktu". [5]

Diametralnie przeciwstawna, całkowicie innej natury jest nauka Junga, którego można określić jako mistyka nowożytnego, psychologicznego solipsyzmu. Najważniejszym przedmiotem jego badań są mistyczne i religijno-mistyczne koncepcje wzgardzone przez Freuda;

---

[2] Sam Freud określił psychoanalityków jako „niepoprawnych mechanicystów i materialistów" (por. *Psychoanalysis and Telepathy* w *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, t. XVIII, s. 177—193, London 1965, Hogarth Press.

[3] Por. np. *A Philosophy of Life*, r. VII w *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, New York 1933, Norton.

[4] Z. Freud *The Economic Problem in Masochism* w *Collected Papers*, t. II, s. 255—268, London 1948, Hogarth Press.

[5] Por. przypis 4, s. 267.

uważa on je jednak za czyste „projekcje” psyche a nie za znaki czegoś pozapsychicznego, z czym się psyche spotyka. Dla Freuda struktura psyche najpełniej wyraża się w *superego,* które w swojej funkcji cenzorskiej reprezentuje tylko autorytatywne trybunały rodzinne oraz społeczne: dla Junga natomiast wyraża się ona, albo lepiej opiera się na „ja” stanowiącym „jednostkę w jej najgłębszym znaczeniu” [6] i tworzy „najbardziej bezpośrednie doświadczenie pierwiastka boskiego, jakie można w ogóle psychologicznie uchwycić”. [7] Jung w ogóle nie uznaje jakiejś relacji pomiędzy konkretną duszą a innym bytem istniejącym, przekraczającym granice tego, co psychiczne. Do tego należy dodać fakt, że integracja zła jako połączenie przeciwieństw w psyche uchodzi za centralny motyw w procesie „indywiduacji”, „urzeczywistniania ja”. [8] Z tego dogodnego punktu widzenia nie ma miejsca ani w panpsychizmie Junga ani materializmie Freuda na winę w znaczeniu ontologicznym, chyba że znajdziemy je w stosunku człowieka do samego siebie — co znaczy, że wina byłaby jakimś niepowodzeniem w procesie indywiduacji. W rzeczy samej z całego wielkiego dzieła Junga nie dowiadujemy się niczego o winie jako o rzeczywistości znajdującej się w relacji ludzkiej osoby do powierzonego jej (w jej życiu) świata.

W innych psychoanalitycznych doktrynach na ogół sprawa przedstawia się bardzo podobnie. Prawie każdy, kto poważnie zajmuje się zagadnieniem winy, usiłuje wyprowadzić jej poczucie, z jakim się spotkał w badaniach, z ukrytych czynników. Do nich też usiłuje z powrotem je sprowadzić chcąc niejako te czynniki zdemaskować. W podświadomości szuka potężnych „represji”, np. tych, które kryją się za chorobliwymi zjawiskami, ale nie szuka żywego związku, którego obraz pozostał w żywej pamięci, od czasu do czasu napominając, atakując, dręcząc i po każdym zanurzeniu się w rzekę nie-myślenia-więcej-o-tym powracając i na nowo podejmując swoje dzieło.

Stoi przed nami człowiek, który na skutek jakiegoś czynu albo zaniedbania obciążył się winą, ewentualnie uczestniczy w winie zbiorowej, a teraz, po latach lub dziesiątkach lat, bezustannie nawiedza go pamięć o niej. Nic z genezy jego choroby nie jest przed nim zakryte, oczywiście jeśli on sam nie chce ukrywać przed sobą piętna winy, czynnej lub biernej, związanej z jakimiś faktami z jego życia. To, co go opanowuje, nie ma nic wspólnego z żadną rodzi-

---

[6] K. Jung *Von den Wurzeln des Bewusstseins, Psychologische Abhandlungen,* t. IX, Zurich 1954, Rascher, s. 296 i n.

[7] Tamże, s. 300.

[8] Pełniejszą analizę Junga znaleźć można w pracy Bubera *Eclipse of God* cz. 2, *Religion and Modern Thinking* oraz *Supplement: Reply to C. G. Jung,* New York 1952, Harper.

cielską czy społeczną naganą, a jeśli nie boi się on żadnej ziemskiej kary ani nie wierzy w żadną pośmiertną, to nie ma takiego sądu ani takiej władzy karzącej, która by mogła go zaniepokoić. Tutaj rządzi dogłębny wgląd — wgląd zdolny dostrzec niemożliwość powrotu do pierwotnego punktu wyjścia i naprawienia tego, co zostało dokonane. Jest to rzeczywisty wgląd w nieodwracalność przeżytego czasu — fakt, który wyraźnie pojawia się w najpotężniejszej z ludzkich perspektyw, w tej, która wiąże się z własną śmiercią. Żadne miejsce nie umożliwia widzenia czasu jako rzeki tak, jak umożliwia to wizja winnego ja. Unoszonym przez rzekę podmiotem winy wstrząsa dreszcz poczucia identyczności z samym sobą. Ja, dostrzega on, ja, który stałem się inny, jestem ten sam.

Widziałem, jak trzech ważnych i drogich dla mnie ludzi na długo zachorowało dlatego, że zaniedbali dać świadectwo w dniach wielkiej wspólnej winy. Z trudnością można ocenić udział elementu psychogenicznego w chorobie, niemniej jego działanie było wyraźne. Jeden z nich odmówił uznania swojej sprzeczności z samym sobą. Drugi uparcie wyolbrzymiał mały błąd ze względu na pamiętne i doniosłe okoliczności, jakie mu towarzyszyły. Trzeci nie dopuszczał dla siebie przebaczenia Bożego, ponieważ sam sobie nie przebaczył chwilowego błędu. Dzisiaj wydaje mi się, że wszyscy trzej potrzebowali odpowiedniej pomocy i cierpieli z powodu jej braku.

Psychoterapeuta, w którego pole widzenia wchodzą tego rodzaju zjawiska winy, w całym ich natężeniu, nie może już wyobrażać sobie, że jako lekarz ludzi dręczonych winą zrobi wszystko co do niego należy po prostu usuwając poczucie winy. Tu powinna znaleźć kres tendencja do wyprowadzania winy z tabu pradawnego społeczeństwa. Psycholog dostrzegający to, co tutaj należy dostrzec, musi wpaść na myśl, że nie dlatego istnieje wina, że istnieje tabu, któremu ktoś odmawia posłuszeństwa, ale przeciwnie — tabu i jego umiejscowienie stały się możliwe jedynie dzięki faktowi, iż przywódcy wczesnych wspólnot znali pewną podstawową prawdę o człowieku jako człowieku, i zrobili z niej użytek: ta prawda to fakt, że człowiek może się stać winny i może o tym wiedzieć.

Winy egzystencjalnej, tzn. winy, którą osoba wzięła na siebie jako osoba, w osobowej sytuacji, nie da się zrozumieć poprzez takie kategorie wiedzy analitycznej jak „represja" i „uświadomienie". Podmiot winy, o którym mówię, w wystarczającej mierze sam z siebie ciągle o tym pamięta. Z pewnością nierzadko próbuje tego uniknąć — nie zapamiętanego faktu, ale jego głębi jako egzystencjalnej winy — do czasu aż prawda tej głębi przywali go a czas objawi mu się jako rwący potok.

Czy lekarz dusz może tutaj okazać się pomocny wychodząc poza zawodowe zwyczaje i poprawne metody? Czy może tak postąpić?

Czy dostrzega on niekiedy inny i wyższy cel terapeutyki aniżeli tylko ten, z którym jest obeznany? Czy może próbować swoich sił nie ze świadomym czy podświadomym, uzasadnionym czy też nieuzasadnionym poczuciem winy, ale z samą egzystencjalną winą, która się sama pojawia? Czy może pozwolić sobie, ze swojego punktu widzenia, na uznanie, że w tym wypadku uzdrowienie oznacza co innego aniżeli zazwyczaj i co w takim razie oznacza?

Lekarz, stawiający czoło skutkom egzystencjalnej winy, ciążącym na winnym człowieku, musi wyjść z całą powagą od sytuacji, w której miał miejsce czyn będący źródłem winy. Egzystencjalna wina rodzi się wówczas, kiedy ktoś rani porządek ludzkiego świata, wiedząc i uznając, że podstawy tego świata stanowią zarazem podstawy jego własnego a także i wspólnego, ludzkiego istnienia. Lekarz stawiający czoło tego rodzaju winie tkwiącej w żywej pamięci jego pacjenta musi wejść w tę sytuację; musi położyć swoją rękę na ranie porządku i powiedzieć sobie: to ciebie dotyczy. Wtedy jednak może zaskoczyć go fakt, że niespostrzeżenie zmieniło się położenie psychologa oraz leczenie prowadzone przez terapeutę; że jeżeli zechce wytrwać jako lekarz, musi wziąć na siebie ciężar, którego nie spodziewał się nosić.

Mógłby ktoś powiedzieć, że egzystencjalna wina stanowi jedynie wyjątek i że nie jest rzeczą właściwą straszyć już i tak przeciążonego terapeutę obrazem tego rodzaju granicznych przypadków. To jednak, co nazywam egzystencjalną winą, stanowi jedynie intensyfikację tego, co w pewnej mierze znajduje się wszędzie tam, gdzie dokucza autentyczne poczucie winy. Autentyczne poczucie winy bardzo często ściśle wiąże się z tym, co problematyczne, „neurotyczne", „bezdenne". Metoda terapeuty oczywiście nie wkracza chętnie w dziedzinę autentycznego poczucia winy, które w ogóle posiada ściśle osobowy charakter i niełatwo daje się zamknąć w zdania ogólne. Zasadniczo doktryna ta i praktyka więcej zajmują się skutkami stłumionych pragnień z okresu dzieciństwa czy żądz młodości zeszłych na manowce, aniżeli wewnętrznymi konsekwencjami, jakie pociąga za sobą zdrada swojego przyjaciela albo swojej sprawy. Dla pacjenta przedstawia wielką ulgę odwrócenie go od jego autentycznego poczucia winy w stronę poczucia niedwuznacznie neurotycznego, które, dzięki uprzywilejowaniu tej kategorii w szkole jego lekarza, daje się odkryć w mikrokosmosie marzeń albo w strumieniu wolnych skojarzeń pacjenta. W obliczu tego wszystkiego prawdziwy lekarz dusz uświadamia sobie postulat działania równocześnie skrępowanego i nieskrępowanego metodami. Rzecz jasna nie zaniecha on żadnej z metod, które w praktyce dają się przystosować do celu. Tam jednak, gdzie (jak w tym wypadku) uświadamia on sobie *rzeczywistość* pomiędzy człowiekiem i czło-

wiekiem, pomiędzy człowiekiem i światem, rzeczywistość niedostępną dla jakiejkolwiek z psychologicznych kategorii, tam uznaje on granice swoich metod oraz że cel leczenia uległ w tym wypadku przemianie, ponieważ kontekst choroby, jej miejsce w bycie, także przemianie uległo. Jeżeli terapeuta to uznaje, wówczas wszystko, co ma robić, staje się trudniejsze, o wiele trudniejsze — i wszystko staje się bardziej rzeczywiste, radykalnie rzeczywiste.

3

Wyjaśnię to stwierdzenie z pomocą przykładu wziętego z historii życia, z której już przedtem korzystałem, chociaż bardzo pobieżnie. [9] Wybieram go z innych mi znanych dlatego, że byłem świadkiem, czasem dalszym, czasem bliższym, tych wydarzeń. Śledziłem także ich następstwa. Historia, o której myślę, jest historią kobiety — nazwijmy ją Melanią — obdarzonej zaletami bardziej intelektualnymi aniżeli duchowymi. Posiadała ona wykształcenie naukowe, ale bez zdolności do samodzielnego operowania swoją wiedzą. Melania była nadzwyczaj towarzyska, co wyrażało się, przynajmniej z jej strony, w więcej lub mniej zabarwionych erotycznie przyjaźniach, pozostawiających bez zaspokojenia raczej gwałtowną niż namiętną potrzebę miłości. Poznała mężczyznę, który już miał się żenić z inną, uderzająco brzydką ale znakomitą kobietą. Melanii udało się bez trudności złamać zaangażowanie i zamiary małżeńskie tego mężczyzny. Jej rywalka usiłowała popełnić samobójstwo. Wkrótce potem Melania oskarżyła ją, na pewno niesłusznie, o symulację samobójstwa. Po kilku latach inna kobieta zastąpiła z kolei Melanię, która zaraz zachorowała na neurozę związaną z zakłóceniami wzroku. Opiekującym się nią w tym czasie przyjaciołom wyznała swoją winę nie komentując jednak faktu, że nie wynikła ona z namiętności lecz z ustalonej woli.

Później oddała się pod opiekę znanego psychoanalityka. Człowiek ten był w stanie uwolnić ją w krótkim czasie od obydwu przeżyć — niezadowolenia oraz winy. Wpoił w nią przekonanie, że jest ona „geniuszem przyjaźni" i że odnajdzie w tej sferze przeżyć należne sobie wyrównanie. Nastąpiła całkowita zmiana, Melania poświęciła się szerokiemu życiu towarzyskiemu, które przeżywała jako świat przyjaźni. Kontrastuje z tym fakt, że z ludźmi, względem

[9] Por. przedmowę Bubera do pośmietnego dzieła Hansa Trüba *Heilung aus der Begegnung: Eine Auseinandersetzung mit der Psychologie C. G. Jung*, Stuttgart 1952, Ernst Klett Verlag.

których spełniała swoją zawodową „pracę dobroczynną", przestawała w ogóle nie jako z osobami potrzebującymi jej zrozumienia a nawet jej pociechy, ale jako z przedmiotami, które ona ma dostrzec i którymi ma kierować. Przeżycie winy już nie dawało znać o sobie; aparat zainstalowany na miejsce sprawiającego ból i napominającego serca funkcjonował wzorowo.

Z pewnością nie jest to żadna nadzwyczajna historia. Widzimy tu zwykle strapienie związane z ludzkim działaniem i cierpieniem. Nie można tu mówić o egzystencjalnej winie w całym tego słowa znaczeniu. A jednak przeżycie winy, które powstało w czasie choroby i które tak się z nią stopiło, że nie można było powiedzieć, co z dwojga jest przyczyną a co skutkiem, posiadało nawskroś autentyczny charakter. Kiedy zamilkło przeżycie winy, znikła też dla Melanii możliwość pojednania, dzięki nowo uzyskanemu prawdziwemu stosunkowi do swojego otoczenia, w którym mogłyby się równocześnie rozwinąć jej najlepsze cechy. Ceną za usunięcie żądła stało się unicestwienie szansy, że ta stworzona osoba osiągnie ten rodzaj człowieczeństwa, do którego ją przeznaczała własna najszlachetniejsza predyspozycja.

Znowu może ktoś zarzucić, że zajmowanie się tego rodzaju rzeczami nie należy do psychoterapeuty. Jego zadanie polega na zbadaniu choroby i wyleczeniu jej czy raczej — udzieleniu pomocy skutecznej dla odzyskania zdrowia. Właśnie tego dokonał wezwany lekarz. Leży tutaj jednak ważny problem. Ogólnie można go sformułować następująco: czy człowiek wezwany, aby pomóc drugiemu w odpowiedni sposób, powinien udzielić tylko tej pomocy, której się od niego wymaga, czy także i innej — tej, której pacjent obiektywnie potrzebuje według wiedzy, jaką lekarz o nim posiadł.

Ale co oznacza tutaj pomoc, której ktoś obiektywnie potrzebuje? Oczywiście to, że jego byt ma inne prawa rozwoju aniżeli jego świadomość. Ale także zupełnie inne niż jego „podświadomość". Podświadomość o wiele mniejszy jeszcze aniżeli świadomość ma udział w rozwoju istoty tego człowieka. Przez istotę rozumiem to, do czego osoba jest szczególnie przeznaczona i powołana — aby się tym stać. Świadomość ze swoim planowaniem i rozważaniem zajmuje się tym jedynie z tej lub innej okazji; podświadomość, ze swoimi pragnieniami i sprzecznościami, rzadko kiedy. Są to wielkie chwile istnienia, kiedy człowiek odkrywa swoją istotę albo odkrywa ją ponownie na wyższym planie; kiedy postanawia i postanawia ciągle na nowo stać się tym, czym jest, oraz — jako ten, który się tym staje — stworzyć prawdziwą relację do świata; kiedy heroicznie podtrzymuje swoje odkrycie i decyzję wbrew swojej codziennej świadomości oraz swojej podświadomości. Czy ten, który pomaga, powinien, czy zdoła, czy może teraz związać się z istotą tego, który

go wezwał, sięgając niejako ponad jego wolą świadomą i podświadomą — założywszy, że naprawdę niezawodnie rozpoznał potrzebę tej istoty? Czy to w ogóle stanowi jego obowiązek? Czy to może być jego obowiązkiem? Zwłaszcza tam, gdzie jak np. w nowożytnej psychoterapii zasady i metody dokładnie określają zawód polegający na udzielaniu pomocy? Czy tutaj nie zagraża pseudointuicyjny dyletantyzm, rozluźniający wszelkie ustalone normy?

Wybitny psycholog i lekarz naszych czasów, Wiktor von Weizsaecker, zrobił w tej materii trzeźwą uwagę bardzo ją precyzyjnie wyrażając: „Leczenie tego, co w człowieku istotne, po prostu nie wchodzi w zakres psychoterapii". „Właśnie ostateczne przeznaczenie człowieka, pisze on, nie może być przedmiotem terapii".[10] Moje laickie spostrzeżenia zgadzają się z tą wypowiedzią. Ale istnieje wyjątkowy wypadek — wypadek, kiedy spojrzenie lekarza, ten przenikliwy rzut oka, który robi z niego lekarza, rzut oka, względem którego wszystkie metody znajdują się w służebnym stosunku, sięga w sferę istoty i dostrzega istotny upadek oraz istotną potrzebę. Wtedy z pewnością nadal nie wolno mu leczyć tego, co „istotne" w jego pacjentach, ale może on i powinien kierować swoje spojrzenie tam, gdzie można sobie samemu udzielić istotnej pomocy, pomocy, której się dotąd ani nie chciało, ani nie przeczuwało. Nie dane jest terapeucie wskazać drogę prowadzącą stąd naprzód. Ale z wieży obserwacyjnej, do której pacjent został doprowadzony, lekarz może umożliwić mu dostrzeżenie słusznej drogi, którą powinien iść. Drogi tej jednak sam lekarz nie może zobaczyć. Na tym bowiem wysokim miejscu wszystko staje się osobowe w najściślejszym tego słowa znaczeniu.

Psychoterapeuta nie jest duszpasterzem ani go nie wyręcza. Jego zadanie nigdy nie jest pośredniczeniem w zbawieniu; polega ono zawsze tylko na pchnięciu naprzód procesu leczenia. Do niego jednak należy nie tylko interesować się potrzebą pacjenta, która ujawniła się symptomatycznie w jego chorobie — interesować się nią w mierze, w jakiej odsłania mu jej genezę badanie prowadzone metodą terapeutyczną. Lekarzowi powierzona jest także i ta potrzeba, która pierwsza daje się dostrzec w bezpośredniości wspólnoty między pacjentem uciekającym się do lekarza, a lekarzem, który chce pacjentowi przywrócić zdrowie. Potrzeba ta powierzona mu jest nawet wtedy, kiedy pozostaje zakryta.

Zwróciłem już uwagę na fakt, że lekarz chcąc adekwatnie wypełnić to wszystko, musi jakiś czas opuścić pewny grunt zasad i metod, po którym nauczył się chodzić. Nie należy tego rozumieć, jakoby teraz miał się on unosić w wolnym eterze nieokiełzanej

---

[10] Viktor von Weizsaecker *Herzliche Fragen*, 1934, s. 9.

„intuicji". Właśnie teraz i naprawdę tylko teraz jest on zobowiązany myśleć logicznie i precyzyjnie działać. Jeżeli ma się kierować bezpośrednim poznaniem intuicyjnym, to tylko tym, które urzeczywistnia swoje indywidualne normy w każdym ze swoich wglądów. Norm tych nie da się przełożyć na zdania ogólne. Także w tej sferze działania, pozornie zdanej na jego niezależne kierownictwo, człowiek intelektualnej profesji dowiaduje się, że prawdziwa praca jest sprawą nasłuchującego posłuszeństwa.

Terapeuta musi stanowczo uznać, ciągle uznawać, jedną rzecz, jeżeli chce być zdolny do urzeczywistnienia tego, o czym mówiliśmy — a to, że istnieje realna wina, zasadniczo różna od wszelkich straszydeł wprowadzonych przez niepokój i zrodzonych w lochach podświadomości. Osobowa wina, której niektóre szkoły psychoanalizy odmawiają rzeczywistości, a inne — ignorują, nie pozwala się sprowadzić do wykroczenia przeciwko potężnemu tabu.

Nie możemy się jednakże zadowolić tym, żeby ta wiedza — długo skazana na wygnanie — doszła do nas poprzez tę czy inną świętą dla nas tradycję. Musi ją zrodzić na nowo historyczne i biograficzne doświadczenie własnego ja żyjącego dziś pokolenia. My, którzy dziś żyjemy, wiemy, w jakiej mierze staliśmy się historycznie oraz biograficznie winni. Nie jest to żadne poczucie ani ich suma. Jest to realna wiedza o rzeczywistości, bez względu na to, jak różnorodnie wiedzę tę ukrywa się oraz neguje. Formowani przez nią, coraz bardziej nieodpartą — dowiadujemy się na nowo, że wina istnieje.

Aby to należycie zrozumieć, trzeba sobie przypomnieć jeden wcale nie uboczny lecz zasadniczy fakt. Każdy człowiek znajduje się w jakimś obiektywnym stosunku do innych; całokształt tych stosunków tworzy jego życie jako faktycznie uczestniczące w bycie świata. W rzeczy samej właśnie ten stosunek przede wszystkim umożliwia człowiekowi rozszerzenie swojego otoczenia (*Umwelt*) na świat (*Welt*). Stanowi on jego udział w ludzkim bytowym porządku, udział, za który człowiek ponosi odpowiedzialność. Obiektywny stosunek, w którym znajduje się nawzajem do siebie dwu ludzi, może się przemienić z pomocą egzystencjalnego uczestnictwa obydwu w stosunek osobowy; może także być zaledwie tolerowany; może być zaniedbany; może być zraniony. Zranienie stosunku oznacza, że rani się tutaj ludzki porządek bytowy. Nikt inny nie może uleczyć rany jak tylko ten, kto ją zadał. Ten natomiast, kto zna fakt winy drugiego i jest z zawodu tym, który pomaga, może pomóc mu próbować uleczyć ranę.

4

Potrzebne jest jeszcze jedno ostatnie wyjaśnienie. Kiedy terapeuta rozpozna egzystencjalną winę swojego pacjenta, nie może — widzieliśmy to — wskazać mu drogi do świata. Drogi tej pacjent musi raczej szukać i odnaleźć ją jako swoje własne osobowe prawo. Lekarz może jedynie podprowadzić go do punktu, z którego pacjent będzie mógł dostrzec swoją osobową drogę albo przynajmniej jej początek. Aby lekarz był zdolny do tego, musi znać ogólną naturę drogi, wspólną wszystkim wielkim aktom sumienia, oraz związek pomiędzy naturą egzystencjalnej winy a naturą tej drogi.

Nie chcąc popełnić tu błędu, należy pamiętać, że istnieją trzy różne sfery, w których może się dokonać pojednanie winy, a między nimi często zachodzą godne uwagi relacje. Tylko jedna z tych sfer, ta, którą będziemy nazywać środkową, bezpośrednio dotyczy terapeuty.

Pierwszą sferą jest sfera prawa społecznego. Tutaj działanie rozpoczyna się od żądania, jakie społeczeństwo, w sposób wyraźny albo domyślny, stawia wobec człowieka winnego zgodnie ze swoimi prawami. Dopełnieniem jest wyznanie winy, po którym następuje kara oraz zadośćuczynienie. Oczywiście terapeuta nie ma nic do czynienia z tą sferą. Nie do niego, nawet jako lekarza, należy osąd, czy żądanie społeczeństwa jest słuszne czy też nie. Jako pacjent, człowiek winny, może być winny w stosunku do społeczeństwa a może i nie być; społeczeństwo może go osądzać sprawiedliwie albo i niesprawiedliwe. To nie obchodzi lekarza jako lekarza — tutaj nie jest on kompetentny. W jego stosunku do pacjenta nie ma miejsca na to problematyczne zadanie. Wyjątek stanowi nieuniknione zajęcie się trwogą pacjenta w obliczu kar, krytyki i bojkotu społecznego.

Ale także i trzecia sfera, najwyższa, sfera wiary, nie może być jego sprawą. W sferze tej działanie zaczyna się w obrębie stosunku człowieka winnego do Boga i tutaj pozostaje. Dokonuje się podobnie poprzez trzy wydarzenia odpowiadające trzem wydarzeniom pierwszej sfery. Wiążą się one jednak między sobą w całkowicie inny sposób. Są to: wyznanie grzechu, żal i kara przybierająca różne postacie. Lekarz jako taki nie może dotykać tej sfery nawet wtedy, kiedy on i pacjent należą do tej samej wspólnoty wiernych. Tutaj żaden człowiek nie może zabierać głosu, chyba że jest on tym, którego winny człowiek uzna za słuchacza i mówcę reprezentującego transcendencję, w którą on, winny człowiek, wierzy. Terapeuta nawet wtedy nie może ingerować, kiedy analizując pacjenta spotyka się z problemem wiary w trwodze doty-

czącej boskiej kary; nie może ingerować, chociażby posiadał duże walory duchowe — zawsze wpadnie w niebezpieczny dyletantyzm. Środkowa sfera to ta, jak powiedzieliśmy, do której oglądu może terapeuta podprowadzić — do oglądu a nie dalej. Dlatego musi on ją znać. Możemy ją nazwać sferą sumienia z kwalifikacją, o której krótko powiem. Działanie wymagane przez sumienie także dokonuje się w trzech wydarzeniach. Nazwę je samooświeceniem, wytrwałością i pojednaniem. Dokładniej omówię je później.

Przez sumienie rozumiem zdolność i tendencję człowieka do radykalnego odróżnienia wśród czynów ze swojej przeszłości i przyszłości tych, które powinny zostać zaaprobowane, od tych, które powinny zostać zganione. Nagana nabiera w ogóle o wiele mocniejszego akcentu emocjalnego, podczas gdy aprobata czynów przeszłych czasami przechodzi z szokującą łatwością w bardzo wątpliwe samozadowolenie. Sumienie, rzecz jasna, rozróżnia i, jeśli trzeba, potępia w ten sposób nie tylko czyny ale i zaniedbania, nie tylko decyzje ale także i ich brak, owszem, nawet wyobrażenia i pragnienia aktualne albo zapamiętane.

Aby lepiej zrozumieć tę zdolność i tendencję, trzeba pamiętać, że pośród wszystkich żyjących jestestw nam znanych jedynie człowiek jest zdolny brać dystans nie tylko w stosunku do swojego otoczenia, [11] ale także w stosunku do siebie samego. Wskutek tego sam dla siebie staje się „oddzielonym" przedmiotem, nad którym nie tylko może dokonywać refleksji, ale który może od czasu do czasu zaafirmować albo potępić. Oczywiście zawartość sumienia jest określana w różnoraki sposób poprzez nakazy i zakazy społeczeństwa, do którego należy właściciel sumienia, albo poprzez tradycję wiary, z którą jest związany. Ale samego sumienia nie można zrozumieć jako introjekcji tego czy innego autorytetu, ani pod względem ontogenetycznym ani pod względem filogenetycznym. Tablica nakazów i zakazów, pod którą człowiek wzrósł i pod którą żyje, określa jedynie pojęcia posiadające przewagę w królestwie sumienia. Nie określa jednak jego istnienia, które zasadza się właśnie na tej pierwotnej, charakteryzującej ród ludzki jakości, rozróżniającej i stwarzającej dystans. Mniej lub więcej ukryte kryteria, którymi posługuje się sumienie, przyjmując albo odrzucając, rzadko w pełni harmonizują z wzorcem przejętym od społeczeństwa albo wspólnoty. Wiąże się z tym fakt, że poczucie winy rzadko kiedy da się sprowadzić do wykroczenia przeciwko tabu rodzinnemu czy społecznemu. Całość porządku, o którym człowiek wie, że jest zraniony przez niego, albo że przez niego może zostać zraniony, do pewnego stopnia przekracza całość wiążących

[11] Por. *Distance and Relation*, s. 97—104, „Psychiatry", 1957, nr 2.

go rodzicielskich i społecznych tabu. Głębia poczucia winy nierzadko łączy się właśnie z tą częścią winy, której nie można przypisać zniewadze tabu — a zatem łączy się z winą egzystencjalną. Zgodnie z powyższym wspomnianą kwalifikacją jest to, że nasz podmiot stanowi relację sumienia do egzystencjalnej winy. Stosunek sumienia do przekroczenia tabu interesuje nas tutaj tylko o tyle, o ile winny człowiek pojmuje to przekroczenie lepiej lub gorzej jako realną egzystencjalną winę, wyrastającą z jego bytu i za którą nie może on wziąć odpowiedzialności nie będąc zarazem odpowiedzialny wobec swojego stosunku do swojego własnego bytu.

Pospolite sumienie, które umie przedziwnie dręczyć i niepokoić, ale nie może dotrzeć do dna i do przepaści winy, rzecz jasna jest niezdolne wezwać do tego rodzaju odpowiedzialności. Do takiego wezwania potrzeba głębszego sumienia, w pełni osobowego, które nie cofa się przed wejrzeniem w głąb i już w swoim napominaniu ma na uwadze drogę prowadzącą poprzez głębię. Lecz w żadnym wypadku nie oznacza to, że osobowe sumienie jest zarezerwowane dle pewnego typu „wyższego" człowieka. Każdy prosty człowiek, który zbiera swoje siły, aby próbować wyrwania się z matni winy, posiada to sumienie. Wielkie zadanie wychowania, jeszcze niezbyt wystarczająco uznane, polega na podniesieniu sumienia ze zwykłego, niższego poziomu na ten, gdzie pojawia się sumienie-wizja oraz sumienie-odwaga. Sumienie bowiem człowieka posiada wrodzoną zdolność podnoszenia samego siebie.

Wystarczająco jasno wynika z powyższego, że pierwotne pojęcie sumienia, jeżeli się tylko osąd jego rozumie dynamicznie a nie statycznie, jest bardziej realistyczne aniżeli nowożytne, strukturalne pojęcie *superego*. Pojęcie *superego* posiada jedynie orientacyjne znaczenie, a co więcej, łatwo może nowicjusza dezorientować.

Jeżeli przejdziemy teraz do działań w sferze sumienia, w tym wyższym i ściślejszym znaczeniu, nie będzie to dotyczyć owej dobrze znanej syntezy, powstałej z uwewnętrznienia cenzury, udręki i kary, którą zazwyczaj uważa się za właściwe, faktyczne pojęcie sumienia — tego naciskającego i gnębiącego wpływu wewnętrznego, wyższego trybunału na jakieś *ego*, które mu ulega w większym lub mniejszym stopniu. Naszym zdaniem ten dręczący kompleks raczej posiada jedynie charakter jakiegoś angeliczno-demonicznego *intermezzo*, po którym dopiero może nastąpić wielce dramatyczny albo tragikomiczny akt nerwicowy. Cała sprawa może się zakończyć terapią uchodzącą za pomyślną. Interesuje nas tutaj inna możliwość bez względu na to, czy jest to prawdziwy proces leczący nerwicę czy też dokonuje się on bez nerwicy wy-

przedzając ją tylko? Jest to ta możliwa chwila, w której cała osoba — przebudzona już i nie bojąca się — wstępuje z trwożnej niziny sumienia na jego szczyty i samodzielnie włada materiałem dostarczonym jej przez sumienie.

Z tego punktu widzenia człowiek może przedsięwziąć trojakiego rodzaju działanie, o którym wspomniałem: 1° — oświecić ciemność wijącą się jeszcze naokoło winy pomimo wszelkie uprzednie działanie sumienia — chodzi nie o jakieś „punktowe" oświetlenie, ale o szerokie i trwałe; 2° — wytrwać bez względu na to, jak wysoko wyrosło się w swoim obecnym życiu ponad stan winy — wytrwać w tym nowo nabytym, pokornym poznaniu tożsamości teraźniejszej osoby z osobą tamtego czasu; 3° — na swoim miejscu i według swojej możliwości, w danych historycznych i biograficznych sytuacjach przywrócić zraniony przez siebie porządek bytowy, przywrócić poprzez aktywne poświęcenie się na rzecz świata — rany bowiem porządku bytowego można uleczyć w nieskończenie licznych innych miejscach, aniżeli te, w których zostały zadane.

Aby człowiekowi mogło się to udać w tej mierze, jaka jest w ogóle dla niego osiągalna, musi on zebrać siły oraz cały swój byt i ciągle chronić w ten sposób zdobytą jedność przed zagrażającym jej rozszczepieniem i sprzecznością. Bo, zacytuję samego siebie, człowiek nie może czynić zła całą swoją duszą, człowiek całą swoją duszą może czynić tylko dobro. [12] To, co musi najpierw wydobyć z siebie, to jeszcze nie jest dobro; dobro dopiero wtedy rozwinie się w nim, kiedy on najpierw osiągnie swoje własne ja.

5

Fakt oświecenia odpowiada na płaszczyźnie prawa prawnemu wyznaniu winy, na płaszczyźnie wiary — wyznaniu grzechu. Oczywiście wyznanie winy, jako pojęcie społeczne, jest najbardziej znane ze wszystkich trzech; to, co tu ma miejsce, ma miejsce publicznie w prawnych społecznych instytucjach.

Wyznanie grzechu człowiek czyni wtedy, kiedy, szukając pojednania z Bogiem, bezpośrednio albo pośrednio, stawia kroki przed sądem absolutnym. Może się to dokonywać w chórze wspólnoty, jak np. dzieje się w Żydowskim Dniu Pokuty, albo w szepcie spowiadającego się człowieka w ucho spowiednika, a nawet w samotni u tych, którzy przeżywają siebie jako stojących przed

---

[12] M. Buber *Good and Evil: Two Interpretations*, New York 1953, Scribner, s. 130.

Bogiem a swoją mowę jako skierowującą się do Boga: spowiadający się jest zawsze odsunięty od anonimowej społeczności, ale nigdy nie pozostaje jedynie w stosunku do samego siebie. Ma on naprzeciwko siebie kogoś, kto słucha jego wyznania, odpowiada na nie i „przebacza" mu — przy czym u Żydów występuje tu znamienny współudział tego, przeciw komu zawinił.

W pierwszym z trzech wydarzeń w działaniu wysokiej świadomości moralnej — w wydarzeniu oświecenia — rzecz przedstawia się inaczej. Człowiek próbuje tu oświetlić głębie winy, w której z pewnością widzi to, czym ona jest, ale jeszcze nie w jej istocie oraz nie w jej znaczeniu dla jego życia. Tego, do czego jest obecnie zobowiązany, nie może wypełnić w żadnym innym miejscu jak tylko w przepaści Ja-ze-mną. Właśnie tę przepaść należy oświecić.

Prawne przyznanie się do winy oznacza dialog z przedstawicielami społeczności, którzy występują jako sędziowie zgodnie z prawem karnym. Religijne wyznanie oznacza dialog z absolutną, boską osobą, odpowiadającą w tajemniczy sposób z wnętrza swojej tajemnicy. Co do oświecenia istoty, w swoich najbardziej realnych momentach nie jest ono nawet monologiem, o wiele mniej realną rozmową pomiędzy *ego* a *superego*; wszelka mowa została wyczerpana, tutaj ma miejsce jedynie niemy wstrząs własnego bytu. Ale bez tej potężnej fali światła, oświetlającej przepaść śmiertelności, prawne przyznanie się do winy pozostanie bez treści w wewnętrznym życiu winnego człowieka, bez względu na to jak ważkie konsekwencje pociągnie, a religijne wyznanie będzie tylko patetyczną paplaniną, której nikt nie słucha.

Nie wolno nie zauważyć, że dla dzisiejszego człowieka próba samooświecenia w czujnym i spokojnym duchu stała się trudniejsza aniżeli przedtem, i to pomimo jego przeświadczenia, że o sobie samym wie on więcej, aniżeli wiedział człowiek dawniejszy. Pojawiający się tutaj wewnętrzny opór — głębszy aniżeli wszystko, co się odsłania dla psychoanalityka w genetycznym badaniu — znalazł swój przekonywający wyraz w dwu charakterystycznych dziełach literackich XIX oraz XX wieku. Lektura ich znakomicie uzupełni nasze rozumienie problemu. Myślę o Mikołaju Stawroginie z powieści Dostojewskiego *Biesy* i o Józefie K z opowiadania Kafki *Proces*. W naszej analizie zagadnienia druga z tych książek, choć trudno ją porównać z pierwszą pod względem siły artystycznej, odgrywa rolę ważniejszą, ponieważ w niej znalazła swój wyraz dzisiejsza faza rozwojowa ludzkiego problemu winy. Najpierw jednak musimy zająć się

Dostojewskim, aby zobaczyć, jak ten dzisiejszy etap wiąże się z tym, który go poprzedził.

Dla naszego sformułowania problemu konieczne jest wyjście od pełnego tekstu powieści, zawierającego wyznanie Stawrogina. Z przyczyn zewnętrznych autor rozdział ten później wykreślił, jak również część związanego z tym materiału.

Dostojewski pomyślał Stawrogina jako człowieka znajdującego się na przełomie swoich lat, człowieka, który rozwiązuje znaczenie istnienia poprzez jego zaprzeczenie oraz zmierza do zniszczenia samego siebie przez zniszczenie wszystkich, nad którymi posiada władzę. W opuszczonym rozdziale jest mowa o tym, jak Stawrogin odwiedza świętego męża i przynosi mu napisane wyznanie, które chce podać do publicznej wiadomości. Przyznaje się w nim do zgwałcenia dziewczynki. Później wypiera się wyznania, wyraźnie dlatego, że poznał z reakcji kapłana — zaraz jak tylko wyznania tego dokonał — iż nie jest ono zdolne spełnić jego oczekiwań. Treść wyznania jest prawdziwa, ale jego akt jest fikcyjny. Nie ma on nic wspólnego z samooświeceniem Stawrogina, z trwałym przyznawaniem się do siebie, z odnowionym stosunkiem pojednania ze światem. W ten sposób nawet jego „nie zmyśloną potrzebę publicznej egzekucji" (jak mówi Dostojewski w wyjaśnieniu) przenika element fikcji. Stawrogin pragnie „skoku". Niedwuznacznie mówi nam o tym fragmentaryczny szkic Dostojewskiego. Wyraźnie w związku z tym pozostaje stwierdzenie, że kapłan przeciwstawił się zamiarowi Stawrogina chcącemu opublikować wyznanie: „wielki kapłan wskazał, że skok nie jest konieczny, że człowiek powinien naprawić się raczej od wewnątrz — przez długą pracę; tylko wtedy mógłby dokonać skoku". „Czyżby było niemożliwe, pyta Stawrogin, dokonać go nagle?" „Niemożliwe?" — odpowiada kapłan. „Z pracy anioła mogłoby się to stać pracą szatana". „Ach, zawołał Stawrogin, o tym wiedziałem już sam".

Stawrogin „popełnia" wyznanie tak samo jak popełnia swoje zbrodnie; jako próbę uchwycenia prawdziwego istnienia, którego nie posiada, ale które — on, nihilista w praktyce a egzystencjalista w zamiarach — uznał za prawdziwe dobro. Jest pełen „idei" (Dostojewski użycza mu nawet swojej własnej!), pełen „ducha", ale nie istnieje. Dopiero w dzisiejszych czasach, a nie za Dostojewskiego, człowiek tego typu odkryje zasadniczy nihilizm w formie egzystencjalnej, po przekonaniu się, że nie może dotrzeć do istnienia drogą odpowiadającą jego osobowości. Teraz tylko to mu zostało: ogłosić pełne natchnienia n i h i l jako istnienie a siebie jako nowego człowieka. Stawrogin jeszcze się nie „posunął

tak daleko". Wszystko, co może zrobić, to zabić samego siebie; ostatecznie, „demoniczna" gra z ideami, zbrodniami i wyznaniami, posiadająca jakiś cel, okazała się bezsilna. Decydujący moment — wycięty ze zwyczajnej wersji powieści przez autora — stanowi właśnie bankructwo wyznania: Stawrogin chciał, żeby święty mąż uwierzył w egzystencjalny charakter jego wyznania i pomógł mu, Stawroginowi, istnieć. Wyznanie egzystencjalne jednak możliwe jest jedynie jako przedarcie się do wielkich działań wysokiej świadomości moralnej w samooświeceniu, w trwającym utożsamieniu siebie oraz w relacji jednoczącej ze światem. Ale możliwość tę Stawrogin widzi albo jako zasadniczo mu nie przyznaną, albo jako zniszczoną przez niego na skutek jego życiowej gry. W oczach bowiem Dostojewskiego człowiek może być zbawiony wtedy, kiedy on sam chce zbawienia j a k o t a k i e g o, a tym samym kiedy także chce swojego w nim udziału — co stanowi wielki czyn wysokiej świadomości moralnej.

6

Biesy zostały napisane w 1870 r., *Proces* Kafki — w 1915. Te dwie książki przedstawiają dwie zasadniczo różne, chociaż ściśle ze sobą związane, ludzkie sytuacje historyczne, których doświadczyli ich autorzy: jedna niesamowitą pewność negatywną — „wartości ludzkie zaczynają się rozpadać" — druga jeszcze bardziej niesamowitą niepewność — „czy sens i porządek świata mają jeszcze jakikolwiek związek z nonsensem i nieporządkiem ludzkiego świata?" Niepewność, wydaje się, powstała na podłożu tamtej negatywnej pewności.

W zamierzeniu wszystko w książce Kafki już jest pomyślane jako niepewne i nieokreślone, czasami aż do absurdu, nad którym autor zawsze panuje pod względem artystycznym. Trybunał sprawiedliwości, przed który nieoczekiwanie wezwano Józefa K z powodu nie nazwanej i jemu samemu nie znanej winy, jest prozaicznie realny i zarazem upiornie nieokreślony, dziki, surowy oraz z ładem bezsensownie na wskroś zburzonym. Ale sam Józef K we wszystkich swoich poczynaniach jest chyba nie mniej nieokreślony — w odmienny jedynie sposób, kiedy obciążony winą prowadzi bezładnie życie dzień za dniem, tak samo bez kierunku jak przedtem. Bez kierunku, to znaczy z wyjątkiem jednego celu, do którego zmierza, czasami wprost, czasami ubocznie, mianowicie — do uwolnienia się od trybunału. Dlatego zatrudnia bliżej nieznanych adwokatów, kobiety oraz inne „ludzkie narzędzia", od których spodziewa się obrony. Ochrona, oto wszystko, czego mu

potrzeba w jego pojęciu w obliczu specyficznych metod tego szczególnego trybunału. Nieokreślona wina, ciążąca na nim, zajmuje go tylko o tyle, o ile myśli on od czasu do czasu o ułożeniu pisemnej obrony w formie zwykłego życiorysu. Chce tam wyjaśnić, w związku z każdym ważniejszym wydarzeniem, z jakich powodów działał wtedy tak a nie inaczej i czy obecnie aprobuje czy też raczej potępia swoje ówczesne postępowanie. W końcu dzieje się to, o czym mowa w nie zakończonym rozdziale: „Odtąd K zapomniał o trybunale".

Tego wszystkiego nie wolno nazywać chaotycznym, ponieważ w chaosie kryje się świat, który się z niego wynurzy: tu nie ma ani śladu jakiegoś kosmosu zdążającego do istnienia. Wszystko to razem wzięte — trybunał, oskarżony i ludzie naokoło — można nazwać labiryntem. Nieład, dochodzący do absurdu, wskazuje na sekretny porządek, ten, który mimo wszystko nigdzie się nie pokazuje, wyjąwszy aluzje, który ujawniłby się wyraźnie tylko pod warunkiem, że Józef K uczyniłby to, czego do końca nie robi — „wyznanie", którego się od niego żąda. Ale on nie może, jak mówi, odkryć najmniejszej winy, z powodu której można by go oskarżyć. Kończy później zarozumiałymi słowami, jakie nie przystoją żadnym ludzkim ustom, widocznie nie zdając sobie wcale sprawy z tego, co mówi: „Jestem zupełnie bez winy". W książce nie ma nici wyprowadzającej z labiryntu, nić ta istnieje właściwie tylko wtedy, kiedy dokonuje się to, co się tutaj nie dokonało — „wyznanie winy".

Co się zamierza osiągnąć, przy danych założeniach, przez wyznanie winy? Zagadnienie układa się w dziwny, niemal zamierzony paradoks. Dobrze poinformowana kobieta mówi Józefowi K, opierając się na jego ramieniu: „Nie można się naprawdę obronić przed tym trybunałem; musi się uczynić wyznanie. Zrób je zatem przy pierwszej lepszej sposobności. Dopiero potem istnieje jakakolwiek możliwość wymknięcia się". Józef K odpowiada: „Pani dużo wie o tym trybunale i o kruczkach tutaj potrzebnych". Ponieważ sam Kafka nie mówi nic podobnego, może to jedynie oznaczać, że Józef, uważający siebie faktycznie za „całkowicie niewinnego", sądzi, iż powinien zrobić fałszywe wyznanie. W tym właśnie momencie nie wydaje się, aby nie chciał go uczynić. Później jednak jakiś malarz, znajdujący się, jak słyszymy, w podobnej sytuacji, dobrze obeznany z metodami tego trybunału, radzi mu w ten sposób: „Ponieważ jest Pan niewinny, mógłby pan w istocie zdać się może wyłącznie na swą niewinność". Zwróćmy uwagę: w tej samej rozmowie ten sam rozmówca oznajmia, że nigdy jeszcze nie był świadkiem uwolnienia od winy, ale bezpośrednio po

tym mówi, że nie publikowano orzeczeń trybunału, jedynie „legendy" krążą o rzeczywistych uwolnieniach i że te „legendy" prawdopodobnie zawierają „jakąś prawdę".

W takiej atmosferze akcja posuwa się naprzód i wydaje się, jak gdyby oskarżenie a z nim i zachęta do wyznania były bezsensownym absurdem. Za takie zresztą uważał je Józef K w swojej mowie przed trybunałem: „A znaczenie, panowie, tej wielkiej organizacji? Polega ono na fakcie, że aresztuje się niewinne osoby i wdraża się przeciwko nim postępowanie bez sensu oraz najczęściej, jak się to dzieje w moim wypadku, niekonsekwentnie". Niektórzy interpretatorzy Kafki biorą te słowa za wyraz zasadniczej myśli książki. Stanowisko to jednak zostaje obalone przez dalszy bieg akcji oraz związane z nim zapiski w dzienniku Kafki.

Mam na myśli rozdział: „W katedrze", w którym jest mowa o tym, jak Józef K przypadkiem wszedł do kościoła i jak zagadnął go po imieniu nieznany mu duchowny, kapelan więzienny, także należący do organizacji trybunału. Nie działa jednak z jego polecenia. Rozdział ten dokładnie odpowiada rozdziałowi wyrzuconemu przez Dostojewskiego z *Biesów,* gdzie Stawrogin wręcza swoje wyznanie wielkiemu kapłanowi (Kafka mógł znać ten rozdział tylko w niepełnej wersji, bez tekstu wyznania). Tu i tam kapłan przedstawia antagonistę, tu i tam chodzi o wyznanie winy; różnica leży w tym, że u Dostojewskiego robi się je bez żądania, a u Kafki — na żądanie. Bo nie co innego właśnie jak to żądanie kapłan chce przekazać drogą informacji, że sprawa przedstawia się źle, ponieważ trybunał uważa winę za udowodnioną. „Ależ ja nie jestem winny", odpowiada K, „to jest nieporozumienie. I jeżeli o to chodzi, jak można kogokolwiek nazwać winnym? Jesteśmy wszyscy po prostu ludźmi, tak ten jak i ów". Dobrze słuchajmy: neguje się tutaj ontyczny charakter winy, głębie egzystencjalnej winy znajdujące się poza wszelkim czystym przekroczeniem tabu. Właśnie to chciał zanegować Freud, kiedy zamierzał zrelatywizować genetycznie poczucie winy. Na replikę Józefa K kapłan odpowiada: „To prawda", co znaczy: rzeczywiście, wszyscy jesteśmy ludźmi i nie powinniśmy przeceniać różnicy pomiędzy ludźmi. Jednakże dodaje: „Ale właśnie w ten sposób mówią wszyscy winni", przez co chce powiedzieć, że ten, o którego chodzi, załatwia sprawę mówiąc o innych zamiast zająć się samym sobą.

Z kolei kapłan pyta: „Co zamierzasz teraz uczynić w tej sprawie?" „Chcę jeszcze pomocy", odpowiada Józef K. Na to słyszy: „Szukasz za wiele pomocy z zewnątrz". I kiedy jeszcze nie chce nic zrozumieć, kapelan krzyczy na niego: „Czyż nie widzisz nic na dwa kroki przed sobą?" Mówi jak ktoś, kto widzi człowieka jeszcze stojącego przed nim ale już skończonego. W tych słowach chce

powiedzieć, nie mówiąc tego wprost, że orzeczenie, „w które postępowanie stopniowo przechodzi", już jest gotowe. Orzeczenie to brzmi: śmierć!

Końcowym i ostatecznym wysiłkiem kapelan opowiada człowiekowi, o którego duszę walczy, przypowieść o odźwiernym, który jako jeden z nielicznych ludzi stoi „przed Prawem", przed jednymi z niezliczonych drzwi, prowadzących do wnętrza Prawa, i o człowieku, który pragnie tam wejść. Tego ostatniego przerażają trudności czekające na śmiałka, który by odważył się wejść. Informacji o nich udzielił mu odźwierny. Przez całe dni i lata, przez całą resztę swojego życia siedzi z boku, przed jednymi z niezliczonych drzwi, aż na krótko przed śmiercią stróż wyjawia mu, że drzwi te były przeznaczone tylko dla niego a teraz się zamkną. Józef K słucha przypowieści i nic z niej nie rozumie: cóż winien był uczynić człowiek, aby móc wejść? Duchowny mu tego nie mówi. Sam Kafka, czytamy w jego dziennikach, dopiero wtedy zrozumiał po raz pierwszy znaczenie opowiadania, kiedy czytał je głośno swojej narzeczonej. Przy innej okazji jasno wyraził sam jego sens w niezapomnianym fragmencie swojego notatnika: „Wyznanie winy, bezwarunkowe wyznanie winy, drzwi gwałtownie się otwierające, objawią wnętrze domu świata, którego mętny odblask dociera poza mury". Wyznanie to otwierające się gwałtownie drzwi. To właśnie prawdziwe „przedarcie się", którym to słowem Józef K błędnie przyzwyczaił się określać upragnioną ucieczkę od prawa.

Czym stało się tutaj prawne pojęcie przyznania się do winy? Fakt w ten sposób tu nazwany, to samooświecenie, a więc pierwsze, otwierające zdarzenie w działaniu głębokiego sumienia.

Stawrogin wyznaje tylko werbalnie. Opisuje w strasznych szczegółach przebieg swojej zbrodni, ale zarówno wtedy, kiedy pamięta o niej, jak i wtedy, kiedy ją opisuje, nie jest zdolny do samooświecenia. Brakuje mu małego światła pokory, która jedna może szeroko oświecić przepaść winnego ja. Szuka on pewnego rodzaju podpory, chociażby najmniejszej, następnie poddaje się rezygnacji i popełnia samobójstwo.

Józef K nie robi żadnego wyznania; nie chce zrozumieć, że dla niego jest ono czymś koniecznym. W przeciwieństwie do Stawrogina nie jest on dumny; inaczej niż Stawrogin, nie odróżnia on siebie od innych ludzi. Dzięki temu ze swoim „wszyscy jesteśmy tu zwykłymi ludźmi" ucieka przed żądaniem, żeby wnieść w swoją wewnętrzną ciemność (o której Kafka mówi w dziennikach) okrutne i zbawcze światło. Twierdzi z uporem, że nie ma czegoś takiego jak osobowa, egzystencjalna wina. W swoim najgłębszym wnętrzu wie on co innego — ponieważ Kafka, ściśle związany z Józefem K, wie co innego — ale wzbrania się przed zgłębieniem swojego we-

wnętrznego jestestwa aż do chwili, kiedy jest już za późno. W tym miejscu, wydaje się, Franz Kafka i Józef K muszą się rozejść. Kafka użyczył cząstki własnego nazwiska, dał mu (podobnie jak dał temu, którego w *Zamku* nazwał „K") swoje własne cierpienie spowodowane przez bezsensownie działające otoczenie; w sposób humorystyczno-karykaturalny obdarzył go swoimi własnymi cechami. Ale teraz, w decydującej godzinie, zgodnie z logiką powieści, każe mu mówić: „Jak w ogóle można nazwać kogokolwiek winnym" i każe mu długo oraz inteligentnie snuć refleksje nad historią oddźwiernego — najbardziej zwarta wypowiedź Kafki wyrażająca jego pogląd na życie — zamiast przyjąć jej naukę. W konsekwencji Kafka, rozumiejący głębię egzystencjalnej winy, musi w tym miejscu odejść od Józefa K.

Wiąże się jednak z nim ponownie dzięki temu, że wkrótce potem, kiedy egzekutorzy wiodą Józefa K na śmierć, Kafka każe mu skupić się w silnym, chociaż jeszcze wyłącznie rozumowym samowspomnieniu. Każe Józefowi, który teraz wie, że proces się skończy i jak się skończy, powiedzieć sobie samemu: „Zawsze chciałem pochwycić świat dwudziestoma rękami ale nigdy z naprawdę chwalebnego motywu". Józef K uznał, że swój własny bezład przerzucił na nieuporządkowany ludzki świat. Jego wspomnienie siebie samego nie stanowi oczywiście początku samooświecenia, ale jest pierwszym krokiem w tym kierunku. Człowiek jednak, robiący ten krok, nie zdaje sobie z tego sprawy. Teraz, przed końcem, Kafka może znowu wziąć sobie obłąkanego człowieka do serca, pomimo że na samym końcu zanim nóż spadnie na Józefa K, każe mu przypomnieć sobie stare, obłędne zdania wyrażające kilka zapomnianych obiekcji. Być może Kafka widzi siebie w człowieku, którego Józef K dostrzega w ostatnim momencie stojącego w oknie, „człowieka wątłego i bez substancji z tej odległości i na takiej wysokości"; chce pomóc swojemu stworzeniu i nie może.

Można jeszcze zapytać, jak pogodzić absurdalny zamęt, panujący w trybunale, ze sprawiedliwością oskarżenia i żądania? Pytanie stawia nas wobec centralnego problemu Kafki, problemu stanowiącego tło tej powieści oraz *Zamku,* gdzie niedostępna siła rządzi za pomocą niechlujnej biurokracji. Odpowiedź możemy otrzymać dzięki ważnej notatce w dzienniku Kafki, dokonanej w czasie tworzenia się *Procesu.* W zapisku tym Kafka mówi, że zajmuje go biblijny symbol niesprawiedliwych sędziów. Czytamy: „Odnajduję więc swój pogląd albo przynajmniej ten, który uprzednio odnalazłem w sobie". Przedmiotem 82 psalmu, o którym tutaj mówi wyraźnie jest sąd Boga nad „synami Bożymi" czy aniołami, którym Bóg powierzył rządy nad ludzkim światem, a którzy nikczemnie nadużyli swojej władzy i „sądzili fałszywie". Treść tego późnego psalmu

wiąże się ze wschodnim mitem, wypracowanym przez gnostyków, o astralnych duchach jak fatum determinujących los świata, ale od których władzy może się uwolnić ten człowiek, który oddaje siebie ukrytemu, najwyższemu światłu i odradza się na nowo. Mam powody, aby przyjąć, że w owym czasie Kafka także znał ten mit.[13] Zmodyfikował go w *Procesie*, zgodnie z własną wizją świata, pozwalając aby słuszne oskarżenie, wydane przez niedostępny, najwyższy sąd, zostało wręczone przez bezładny, okrutny trybunał. Ujść temu trybunałowi może ten tylko kto dzięki swojej własnej świadomości zadośćuczyni żądaniu, aby przyznać się do winy, zgodnie z jej prawdą, poprzez dokonanie podstawowego wyznania, samooświecania. Tylko ten człowiek wchodzi do wnętrza Prawa.

7

Los obydwu postaci, Stawrogina i Józefa K, został określony przez ich fałszywy stosunek do swojej winy.

Stawrogin oczywiście bawi się myślą, żeby nosić przed sobą niczym sztandar wyznanie swojej najbardziej haniebnej winy, ale nie zdobywa się na większą odwagę zrozumienia w samooświeceniu swojego istotnego jestestwa oraz źródła swojej winy. Jego przeżycie, jak mówi w swoim ostatnim liście, jest „za słabe i za płytkie", jego pragnienie „za silne; nie może mnie prowadzić". Przyznaje że jest niezdolny do popełnienia samobójstwa, ponieważ „nigdy nie może istnieć we mnie udręka i wstyd a zatem i rozpacz". Ale zaraz potem ona go jednak ogarnia i Stawrogin się zabija.

Józef K należy do innego, zasadniczo późniejszego, bardziej „zaawansowanego" pokolenia. Nie tylko wobec świata, ale także i wobec samego siebie nie zajmuje się formalnym stanem winy. Nie chce znaleźć i wyświetlić w sobie samym przyczyny oskarżenia rzucanego nań z byleskąd przez wątpliwą społeczność — to znaczy przez jakiś niewidzialny, niepoznawalny „najwyższy trybunał". Rzeczywiście, dla jego pokolenia uchodzi za udowodnione, że nie ma rzeczywistej winy: jest tylko jej poczucie i konwencja. Do ostatniej chwili odmawia wejścia przez drzwi stojące jeszcze otworem (zamknięte są tylko pozornie); tak zaskakuje go werdykt.

Zarówno Stawrogin jak i Józef K nie przyjęli w siebie przełomowej ludzkiej godziny — teraz ją stracili.

Godzina, o której mówimy, jest godziną krytyczną. Bo żeby posłużyć się językiem Pascala, wielkość człowieka jest związana z jego nędzą.

---

13 Opieram się tu na tym, co sam Kafka mi powiedział podczas swojej wizyty w moim mieszkaniu w Berlinie w 1911 albo 1912 r.

Człowiek jest bytem zdolnym do stania się winnym i jest zdolny zarazem oświecić swoją winę.

Wyjaśniłem na dwu przykładach zaczerpniętych z literatury pięknej różnorodny opór ludzkiego bytu przed samooświeceniem. Ten wewnętrzny opór różni się całkowicie od dobrze znanej psychoanalitykowi walki, jaką pacjent prowadzi z jego wysiłkiem, aby przenieść stłumiony stan faktyczny przypominający swym charakterem winę, ze sfery podświadomości na płaszczyznę świadomości. [14] Wina bowiem, o którą tu chodzi, wcale nie jest wtłoczona w podświadomość. Ten, na którym ciąży egzystencjalna wina, pozostaje w sferze świadomego istnienia. Wina ta nie jest tego rodzaju, żeby pozwoliła się wtłoczyć w podświadomość. Pozostaje ona w pamięci, z której w każdej chwili nieoczekiwanie może ogarnąć świadomość. Żadne bariery nie powstrzymają tej inwazji. Pamięć otrzymuje bez pomocy ze strony osoby wszystkie doświadczenia i czyny. Może jednak zatrzymać elementy tego, co zapamiętuje, w ten sposób, że to, co wchodzi w konkretny akt pamięci nie wchodzi weń w swoim pierwotnym charakterze. Dlatego egzystencjalna wina nie wchodzi w akt pamięci jako taka. Do samooświecenia osoba ludzka może dojść dopiero wtedy, kiedy sama przezwycięży swój wewnętrzny opór.

„Otwierające się drzwi" samooświecenia nie prowadzą nas gdzieś poza prawo, ale do jego wnętrza. Znajdujemy się wówczas w prawie człowieka; w prawie stanowiącym tożsamość ludzkiej osoby jako takiej z nią samą, tożsamość wyznającego winę z tym, na którym ona ciąży, tożsamość znajdującego się w świetle ze znajdującym się w ciemności. Po ciężkiej próbie samooświecenia następuje jeszcze cięższa, bo nigdy nie ustająca, próba trwania w tej tożsamości. Nie oznacza to, by dusza miała się wciąż od nowa biczować wiedzą o swej przepaści rozumianej jako coś, co zostało jej nieuchronnie przydzielone. Oznacza natomiast rzetelne i spokojne trwanie w jasności wielkiego światła.

Gdyby człowiek był winny tylko w stosunku do siebie samego, to chcąc zadośćuczynić wezwaniom skierowanym do niego na szczytach świadomości mógłby pójść tylko tą jedną drogą od bramy samooświecenia — drogą wytrwania. Ale człowiek jest także zawsze winny w stosunku do innych bytów, do świata, w stosunku do bytu, który istnieje naprzeciwko niego. Chcąc zadośćuczynić wezwaniom, od momentu, w którym dokonało się samooświecenie, musi iść nie jedną drogą ale dwiema. Drugą jest droga pojednania. Przez pojednanie rozumiem działanie płynące z głębo-

---

[14] Z. Freud *A General Introduction to Psychoanalysis*, New York 1935; por. „Lecture" 19.

kiego sumienia, odpowiadające na płaszczyźnie prawa zwyczajnemu aktorowi naprawy. W sferze winy egzystencjalnej nie można oczywiście „naprawić" w ścisłym tego słowa znaczeniu, tak żeby dało się winę odwołać razem z jej konsekwencjami. Pojednanie oznacza tu przede wszystkim to, że zbliżam się do człowieka, w stosunku do którego jestem winny w świetle mojego samooświecenia — tak dalece, jak dalece mogę go jeszcze osiągnąć na ziemi — uznaję w obliczu niego swoją egzystencjalną winę i pomagam mu w możliwej mierze, aby przezwyciężył konsekwencje wynikłe z mojego działania rodzącego winę. Tego rodzaju jednak czyn może być ważny jako pojednanie tylko wtedy, kiedy zostanie dokonany nie pod wpływem z góry obmyślonej decyzji, ale w niedowolnej pracy istnienia, pracy, którą ja wykonałem. Może się tak naturalnie stać wyłącznie na skutek przemiany samego jądra stosunku do świata — nowej służby światu z odnowionymi siłami odnowionego człowieka.

Nie tu miejsce mówić o wydarzeniach w sferze wiary, odpowiadających analizowanym przez nas wydarzeniom w sferze głębokiego sumienia. Dla szczerego człowieka wiary te dwie sfery tak są ze sobą złączone w jego praktyce życiowej (zwłaszcza wtedy, kiedy przeżył on egzystencjalną winę), że nie może powierzyć siebie wyłącznie jednej z nich. Ludzka wiara nie mniej aniżeli ludzkie sumienie może ciągle błądzić. Wiedząc o swoim błądzeniu tak wiara jak i sumienie muszą oddać się w ręce łaski. Nie moją rzeczą rozprawiać w ogólnych zarysach o wewnętrznej rzeczywistości kogoś odmawiającego wiary w byt transcendentny, z którym może on nawiązać łączność. Chcę tylko to powiedzieć, że spotkałem w swoim życiu wielu ludzi, którzy mówili mi o tym, jak działając pod wpływem wysokiej świadomości jako ludzie, którzy stali się winni, doświadczyli, że chwyta ich i ogarnia wyższa moc. Ludzie ci osiągnęli ten jakiś egzystencjalny stan, który trzeba nazwać odrodzeniem.

8

Jeszcze raz powtórzę: z tym wszystkim psychoterapeuta w medycznym obcowaniu ze swoim pacjentem bezpośrednio nie ma nic do czynienia, nawet wtedy, kiedy próbuje w konkretnym przypadku wziąć sobie za cel uleczenie egzystencjalne. Najwyżej można od niego oczekiwać, jak powiedziałem, tego, żeby wychodząc poza swoje metody naprowadził pacjenta, w którym dostrzegł egzystencjalną winę, tam, gdzie może zacząć się egzystencjalna samopomoc. Ale żeby tego dokonać, musi znać rzeczywistość, którą usiłowałem w tym artykule pokazać.

Martin Buber
tłum. Stanisław Grygiel

ANTONI J. NOWAK OFM

EPOKA NERWIC

Istnieje dość powszechne przekonanie, że nerwice to choroby XX wieku. Doniesienia z całego świata podkreślają stały wzrost tego zachorowania. Nie posiadamy wyczerpujących danych statystycznych z tej prostej przyczyny, że większość chorych nie trafia do szpitali a wielu leczy się prywatnie, co już wynika z samej natury choroby. Statystyki niemieckie, francuskie, szwajcarskie i amerykańskie określają odsetek pacjentów cierpiących na zaburzenia nerwicowe w granicach 50 — 80%. W Polsce odsetek waha się w granicach 30 — 40%. Nic więc dziwnego, że problem ten jest alarmujący i od szeregu lat intryguje wielu specjalistów. Niestety, dotychczas nikt jeszcze nie podał zadowalającej definicji nerwicy. Termin nie posiada dokładnego i ogólnie przyjętego znaczenia. Nawet sam S. Freud, który wyłącznie zajął się tym zagadnieniem, nie zdefiniował nerwicy. Niektórzy badacze używają wymiennie terminów nerwica i psychonerwica oznaczając tymi pojęciami pewne zaburzenia funkcjonalne graniczące z chorobami psychicznymi powodujące dezyntegrację osobowości. Wśród zaburzeń psychonerwicowych najczęściej wymienia się: psychastenię, nerwicę lękową, nerwice z natręctwami, nerwice seksualne, i histerię.

Doszukiwanie się przyczyn nerwicy na przestrzeni niespełna pół wieku przeszło ciekawą ewolucję i warto jej się bliżej przypatrzeć.

Już dawno wiedziano o tym, że psychika bardzo mocno wpływa na zjawiska fizjologiczne człowieka. Wystarczy wymienić takie objawy jak: przyspieszenie bicia serca, pulsu, czerwienienie się, wydzielanie potu. Na ten fakt ponownie zwrócił uwagę S. Freud i rozpoczął w tym kierunku intensywne badania. Zainteresował się przede wszystkim nerwicą i jej poświęcił gros swoich publikacji. Trzeba zaznaczyć, że interpretacja nerwicy na przestrzeni swej historii nie była wolna od wpływu kierunku filozoficznego jaki w danym okresie panował. Poza tym stwierdzono, że lęk jest symptomem ogromnej większości nerwic, stąd doszukiwanie się źródeł lęku siłą rzeczy wpływa na sposób interpretacji nerwicy. Kategorie, w jakich wi-

dzimy człowieka, a zatem biologiczne, psychologiczne czy socjologiczne są trzecim z kolei założeniem interpretacji nerwicy.

Artykuł niniejszy nie pretenduje do całościowego ujęcia tego tak bardzo skomplikowanego zagadnienia. Chodzi tylko o zarysowanie interpretacji nerwicy w psychologii głębi. Podstawowe sposoby interpretacji nerwicy można by zamknąć w następującej linii genealogicznej, od S. Freuda poprzez A. Adlera i C. G. Junga do logoterapii V. E. Frankla i personalistycznej analizy I. A. Caruso [1].

W wyjściowej koncepcji Freuda nerwica była przede wszystkim skutkiem łamania energii seksualnej. Początkowo nie interesował się zagadnieniem lęku, a pierwsze jego sformułowania traktują lęk jako reakcje czysto fizjologiczne na reakcje seksualne spowodowane zatruciem hormonalnym. Twórca psychoanalizy twierdzi, że główne źródło nerwicy to nagromadzenie energii psychoseksualnej w nieświadomym życiu psychicznym, której nie można wyładować z powodu warunków kulturalnych hamujących przejawy popędu seksualnego. Energia psychoseksualna wyparta do podświadomości z czasem powoduje anomalie w sferze świadomej. Seksualność Freud ujmuje bardzo szeroko i określa ją terminem *libido*. W 1926 r. ukazuje się dzieło Freuda pt. *Hemmung, Symptom und Angst*, w którym wyłożył swoją teorię lęku jako źródła nerwicy, ale i tutaj dominuje frustracja seksualna. Zauważył jednak, że lęk może być sygnałem przed niebezpieczeństwem płynącym od „zewnątrz" może być apelem wzywającym do obrony. Freud odróżnia trzy typy niepokoju: 1 — niepokój rzeczywisty, inaczej strach — faktyczne niebezpieczeństwo w świecie zewnętrznym. Z niepokoju rzeczywistego wynikają dwa następne, 2 — niepokój neurotyczny jako skutek braku kontroli nad instynktami, oraz 3 — niepokój moralny, przez który Freud rozumie lęk sumienia, tzn. człowiek czuje się winny jeżeli popełnił czyn niezgodny z prawem moralnym, w którym został wychowany. Im wyższa kultura — zdaniem Freuda — tym większe poczucie winy. Im więcej wyrzeczeń człowiek ponosi, tym bardziej czuje się winny. Człowiek szuka pocieszenia, dla mas źródłem pociechy będzie religia, którą Freud uważa za rodzaj grupowej psychozy, za ucieczkę od rzeczywistości poprzez wiarę do dobrego ojca niebieskiego, który obiecuje szczęście. Freud mówiąc o religii czy nawet atakując ją ma zawsze na myśli religię chrześcijańską a właściwie katolicką [2].

---

[1] Por. J. Rudin *Psychoteraphie und Religion*, Olten 1964, s. 177.

[2] Por. W. Daim *Umwertung der Psychoanalyse*, Wien 1951, s. 19: zob. również C. Thompson *Psychoanaliza — narodziny i rozwój*, Warszawa 1965, s. 147.

Badacze, którzy nadal kontynuowali program Freuda a w leczeniu nerwicy posługiwali się metodą psychoanalityczną to A. Adler i C. G. Jung. Atakowali freudowską koncepcję *libido* oraz odrzucili kierunek biologiczny jaki reprezentował Freud. Jeden i drugi był uczniem Freuda. Wspólny był ich przedmiot zainteresowania — nerwica, ale inaczej ją interpretowali, co ostatecznie doprowadziło do utworzenia odmiennych szkół. Wina i lęk będą nadal centralnym zagadnieniem, ponieważ towarzyszą one zakłóceniu neurotycznemu. Doszukiwanie się elementów religijnych w nerwicy, które przez Freuda zostały tylko zasygnalizowane, u jego następców będą przybierały coraz to większe rozmiary. Sam Freud pomimo swego nastawienia antyreligijnego skonstatował na podstawie długoletniej praktyki, że osoby o postawie religijnej rzadziej zapadają na nerwice [3]. Adler odrzucił teorię seksualnej etiologii nerwic. Zdaniem Adlera błąd Freuda polegał na tym, że doszukiwał się w przeszłości przyczyn zachorowań nerwicowych; w konsekwentnym tłumieniu energii seksualnej od najwcześniejszych lat dziecięcych. Tymczasem to nie przeszłość lecz przyszłość jest nerwicogenna. Człowiek jest istotą działającą celowo, dąży do wytyczonego przez siebie celu. Poczucie niższości jest właściwe każdemu człowiekowi, stąd potrzeba afirmacji własnego „ja", potrzeba dominowania. Fikcja przewodnia to dążenie do pełności człowieczeństwa. Dążenie do mocy jest głównym źródłem nerwicy. Człowiek zapada na nerwicę, jeżeli nie może zrealizować celów, często fikcyjnych które sobie wytyczył. Adler podkreśla, że zaburzenia seksualne nie są przyczyną nerwicy, lecz jednym z jej objawów.

C. G. Jung posiadając rozległą znajomość mitologii, symboliki i filozofii różnych kultur dał wiele nowego psychoanalizie. Nigdy nie uznał w całości teorii seksualnej Freuda ani nią się nie posługiwał. Zwrócił uwagę na ważkość stosunków jakie zachodzą pomiędzy dziećmi a rodzicami. Nowość, którą wprowadził Jung, to wykazanie, że tłumieniu mogą również ulec dodatnie strony osobowości i że wychowanie może być poważnym źródłem konfliktów, ponieważ może utrudniać realizację indywidualnej linii życiowej. W jungowskiej terapii, samourzeczywistnienie, dążenie do indywiduacji jest istotnym składnikiem. Indywiduacja w ujęciu Junga to wzajemne przemieszanie świadomej części życia psychicznego z podświadomą na przestrzeni życia danej jednostki. Człowiek musi dążyć do indywiduacji, musi dążyć do równowagi pomiędzy świadomością a podświadomością, w przeciwnym wypadku naraża swoją równowagę psychiczną. Udany proces indywiduacji powoduje stwo-

[3] Por. H. Schär *Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte*, Zürich 1950, s. 221.

rzenie nowego „ja", którego skutkiem jest swoiste odżycie religijne. Zakłócenie tego procesu prowadzi do nerwicy. W. Daim twierdzi, że zdaniem Junga indywiduacja jest możliwa tylko przy właściwym ustosunkowaniu się do Boga [4]. W swoich późniejszych badaniach Jung coraz bardziej zbliżał się ku antropologii w ujęciu chrześcijańskim. O ile Freud był nastawiony areligijnie, o tyle Jung jest nastawiony religijnie. „Człowiek ostatecznie choruje dlatego, ponieważ zagubił to co daje wiara religijna i nikt nie jest we właściwym znaczeniu tego słowa uzdrowionym, dopóki nie odrestauruje swojej postawy religijnej [5]. *Anima naturaliter religiosa est* — to adagium spotykamy w jego dziełach. Nerwica jest cierpieniem duszy, która nie znalazła sensu swego istnienia, dlatego szukanie sensu jest równocześnie szukaniem Boga [6]. W jungowskiej interpretacji nerwicy dochodzą do głosu pierwiastki egzystencjalne, jak również w jego teorii lęku. Lęk — to zagrożenie całości osobowości, to walka o własne „ja". Pokonanie lęku o własnych siłach świadczy o wysokim morale jednostki. W psychologii Junga nie można oddzielić lęku od winy, lęk i wina są ściśle związane z sumieniem.

Freud zauważył, że człowiek jest istotą bardziej skomplikowaną niż to widziały nauki przyrodnicze XIX wieku, jednak w swojej doktrynie za bardzo interpretował człowieka w kategoriach biologicznych. Zasygnalizował pewne punkty styczne pomiędzy nerwicą a religią. Religia jednak była dla niego negatywem. Nie docenił problemów egzystencjalnych nurtujących w człowieku. Nie zwrócił uwagi na celowy charakter postępowania człowieka, a który tak bardzo podkreślił Adler. W jungowskiej doktrynie zauważamy głęboką zależność pomiędzy nerwicą a postawą religijną. Wina w koncepcji Junga posiada charakter egzystencjalny. Następuje przesunięcie interpretacji nerwicy z podłoża biologicznego na egzystencjalne, którego głównym przedstawicielem jest psychiatra wiedeński V. E. Frankl.

Filozofia egzystencjalna rozbudowana przez Heideggera, szczególnie rozpowszechniła się wśród psychiatrów w Szwajcarii i Niemczech Zachodnich. Lęk w ich ujęciu to nie zwykła reakcja. Lęk należy do istoty życia ludzkiego, jest kategorią ontologiczną. Już w samych sformułowaniach Frankla widoczne są założenia egzystencjalne: to nie my pytamy o sens życia, ale życie nam stawia pytania, na które my musimy odpowiedzieć *. Zdaniem Frankla czło-

---

[4] Por. W. Daim, dz. cyt., s. 341.

[5] Por. C. G. Jung *Die Bezienhung der Psychotheraple zur Seelsorge*, Zürich 1923, s. 12.

[6] Por. Jolande Jacobi *Das Religiöse in der Malerein von seelisch Leidende*; w: J. Rudin *Neurose und Religion*, Olten 1964, s. 130.

* Szerzej tę sprawę przedstawia artykuł M. Mazura o Franklu oraz wypowiedź samego Frankla w niniejszym numerze.

wiek nie jest „zbiorowiskiem" popędów, refleksyjnym automatem, produktem „krwi i ciała", dziedziczności i środowiska. Duchowość, wolność, odpowiedzialność, to trzy podstawowe składniki człowieczeństwa [7]. Frankl cytuje wypowiedź Freuda: ludzkość uważała, że ma ducha, a ja wykazałem, że ma popędy; o tym, że ma popędy, odpowiada Frankl, przekonaliśmy się wystarczająco w ostatnich dziesiątkach lat, dziś musimy dodać ludzkości „odwagi do ducha", przypomnieć o jej duchowym charakterze. Religia jest siłą, która dopomaga znaleźć sens w każdej sytuacji życiowej nawet w cierpieniu i śmierci [8]. Poczucie bezsensowności jest w równej mierze powodem nerwicy jak poczucie małowartościowości w ujęciu Adlera. Frankl przeciwstawia frustracji seksualnej frustrację egzystencjalną. W pustce egzystencjalnej rozwija się wybujałe *libido* seksualne.

Interpretacja nerwicy w psychologii głębi posuwa się jeszcze dalej. I. A. Caruso doszukuje się w człowieku tendencji do absolutyzowania i na tej płaszczyźnie ma swoiste podejście do zagadnień związanych z nerwicą. Dla W. Daima i I. A. Caruso tendencja absolutyzowania jest podstawowym dynamizmem duszy. Tendencja ta znajduje się poza freudowskim *libido,* poza adlerowską koncepcją popędu do mocy, nie mieści się w jungowskiej terminologii energii psychicznej wraz z jej nieograniczoną możliwością rozwoju. Dla Caruso, człowiek to: „nie psychofizyka, a również nie duch, to inkarnacja ducha, ucieleśnienie ducha i uduchowienie ciała" [9]. W pierwszym przykazaniu tkwi potężny nakaz, że nie wolno nam niczego absolutyzować poza Bogiem. Pod kątem absolutu widzi człowiek całą rzeczywistość. Człowiek, który niczego nie absolutyzuje, jest zachwiany w swojej egzystencji. Jeżeli jednak najwyższą wartością dla człowieka jest coś relatywnego a na pewnym odcinku życia dojdzie do ostrego zderzenia z rzeczywistością, wtedy absolutyzowana wartość relatywna nie będzie w stanie nadać człowiekowi sensu istnienia w nowej sytuacji, w jakiej się znalazł, i na tej płaszczyźnie dochodzi do nerwicy. Wina neurotyczna jest skutkiem błędnego ustalenia hierarchii wartości. Neurotyk zdaniem Freuda, potrzebuje człowieka, który potrafiłby przyjąć i zrozumieć jego trudności. Myśl tę podchwytuje Caruso i powiada, że Chrystus jest archetypem, jest centralnym czynnikiem każdej psychoterapii [10].

Antoni J. Nowak OFM

---

[7] Por. V. E. Frankl *Theorie und Therapie der Neurose,* Wien 1956, s. 114.
[8] Por. V. E. Frankl, dz. cyt., s. 144.
[9] Por. I. A. Caruso *Psychoanalyse und Synthese der Existens,* Wien 1952, s. 229.
[10] Por. I. A. Caruso, dz. cyt., s. 103.

MICHAŁ MAZUR

VICTOR E. FRANKL I LOGOTERAPIA

Victor Emil Frankl, genialny psychiatra, neurolog i twórca tzw. „Trzeciej Szkoły Wiedeńskiej" (I - Freud, II - Adler), urodził się 26 marca 1905 r. w Wiedniu. W r. 1928 uzyskuje doktorat z medycyny i w tymże roku organizuje „Poradnię dla młodzieży" *(Jugendberatungsstelle)*. Świetne rezultaty prowadzonej przez Frankla poradni spowodowały, że najpierw w Wiedniu, a później w szeregu innych miast Austrii powstała sieć tego rodzaju placówek, nad którymi sprawował pieczę bardzo jeszcze wtedy młody dr Frankl. Poradnie te bardzo dobrze rozwijały się w Austrii do r. 1938.

W r. 1938, (marzec), Niemcy hitlerowskie zajmują Austrię i przyłączają do Rzeszy. „Poradnie dla młodzieży" zostają natychmiast zamknięte. Ludzie pochodzenia żydowskiego zostają wyjęci spod prawa. 16. 6. 1941 r. przestają istnieć konsulaty USA: zamyka się ostatnia wąska furtka wiodąca na wolność.

Viktor E. Frankl jest od r. 1939 do 1942 prymariuszem Nervenstation des Rothschild-Spitals (szpital izraelickiej gminy wyznaniowej w Wiedniu). W r. 1942 zostaje wraz z rodziną (rodzice, żona, brat) wywieziony do obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu a później przewieziony do Dachau. Swoje przeżycia obozowe — Frankl był „zwykłym więźniem żydowskim" i dopiero w 1945 r. pełnił w Dachau funkcję lekarza — opisał w książce (tłumaczonej na polski w r. 1962) pt. *Psycholog w obozie koncentracyjnym*. Niezwykła ta książka wyróżnia się z masy literatury obozowej zupełnym brakiem pogardy i nienawiści do oprawców, a każdą jej stronę przepełnia humanitaryzm. Już w czasie transportu Frankl został oddzielony od swych najbliższych i dopiero po wyzwoleniu dowiedział się, że żadnemu z nich nie udało się przeżyć gehenny obozu. Z rodziny Victora E. Frankla została przy życiu jedynie siostra, której udało się wyemigrować przed wojną do Australii.

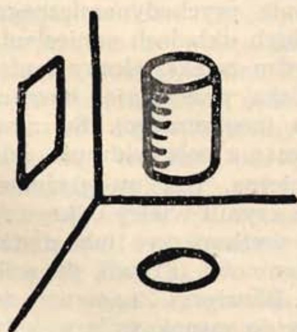
Po uwolnieniu obozu w Dachau przez Amerykanów, wraca do Wiednia. W r. 1947 habilituje się. Od r. 1946 jest kierownikiem oddziału neurologicznego w miejskiej ogólnej poliklinice w Wiedniu. Równocześnie jest profesorem Uniwersytetu Wiedeńskiego oraz prezydentem Österreichische Ärztegesellschaft für Psychotherapie.

Wydał czternaście książek (tłumaczonych na 7 języków, także japoński) oraz około 300 publikacji naukowych. Przez całe lata miał systematycznie (raz na miesiąc) wykłady radiowe o psychiatrii. Ale jak widzimy znajduje czas na napisanie artykułu stanowiącego odpowiedź na ankietę: „Co daje mi siłę do życia?" (który zamieszczamy w niniejszym numerze).

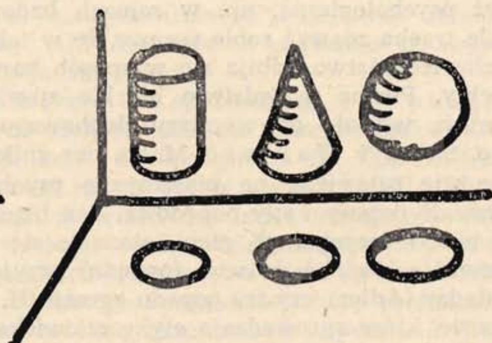
Victor Frankl jest człowiekiem pełnym uroku osobistego. Wakacje spędza w Alpach będąc wytrawnym alpinistą (w swych książkach używa często porównań z alpinistyki). Jest świetnym karykaturzystą. Mieszka w skromnym mieszkaniu w pobliżu polikliniki z żoną Elly i córką Gabrielą.

LOGOTERAPIA VICTORA E. FRANKLA

Każdy człowiek, a więc i każdy lekarz, wyznaje swym życiem jakąś filozofię: posiada jakiś obraz człowieka. Jaki ten obraz jest to sprawa szczególnie dla psychiatry nieobojętna. Frankl podkreśla wielowymiarowość człowieka: wymiar somatyczny (tzn. cielesny), psychiczny oraz noetyczny, (tzn. duchowy). Chcąc wypuklić nieporozumienia, które powstają czy to z nieuznawania wielowymiarowości, czy też nieświadomego rzutowania na płaszczyzny o niższym wymiarze, Frankl chętnie posługuje się następującym obrazem: (rys. 1)



Rys. 1.



Rys. 2.

Rzut szklanki na jedną płaszczyznę jest kołem, na drugą prostokątem, a nikt przecież nie twierdzi, że szklanka składa się z koła i prostokąta. Rzuty walca, stożka i kuli (rys. 2) są kołami, a przecież nikt nie twierdzi, że te twory geometryczne są identyczne. Nie wolno więc twierdzić że człowiek składa się z różnych warstw.

Człowiek w logoterapeutycznej koncepcji jest czymś więcej niż sumą struktur fizycznych, odruchów, emocji, popędów i procesów umysłowych. Człowiek należy do „przestrzeni noologicznej". Gdy uwzględniamy jedynie rzut na jedną płaszczyznę — np. psychiatryczną, wtedy — jak powiada Frankl: „dla mnie jako psychiatry Dostojewski jest tylko epileptykiem, takim jak każdy inny epileptyk, a Bernadetta jedynie histeryczką miewającą wizjonerskie halucynacje".

W istocie nauki leży, że dokonuje rzutowań na „podprzestrzenie o niższym wymiarze" tzn., że metodycznie i pryncypialnie „zapomina" o pełnej wielowymiarowości rzeczywistości i trzyma się fikcji świata „jednowymiarowego". „I to jest — jak powiada Frankl — losem nauki, że pod tym względem nie zatrzymuje się nawet przed człowiekiem i rzutuje go na płaszczyzny już to biologiczną, już to psychologiczną czy też socjologiczną. Gdy mam np. zbadać neurologicznie pacjenta, którego skierowano do mnie z powodu guza w mózgu, wtedy muszę oczywiście przysłonić pełnowymiarową rzeczywistość konkretnego człowieka i czynić tak, jakby w jego wypadku chodziło o zamknięty system odruchów warunkowych. Skoro tylko odłożę młotek do badania refleksów, zdejmuję przesłonę i znów mogę zobaczyć osobowe człowieczeństwo pacjenta, które wyłączyłem za nawias. Staram się go spotkać jak człowiek człowieka, tzn. wejść w relację „Ja — Ty" w sensie Bubera. Podobnie dzieje się przy rzutowaniu na płaszczyznę fizjologiczną czy też psychologiczną, np. w ramach badania psychodynamicznego. Ale trzeba zdawać sobie sprawę, że w takich układach odniesienia człowieczeństwo odbija się w sposób bardzo zniekształcony i niepełny. Pewne prawdziwie ludzkie zjawiska przepadają, bowiem należą właśnie do wymiaru duchowego (noetycznego). Są nimi np. Sens i Wartość. Muszą one zniknąć z pola widzenia, gdy rzutuję człowieka na płaszczyznę psychiczną, tzn. uwzględniam jedynie popędy i siły popędowe. Ten błąd czynili wielcy odkrywcy i twórcy psychologii głębi, starając się wytłumaczyć lub zredukować człowieka do woli (popędu) przyjemności (Freud), do woli władzy (Adler), czy też popędu agresji (H. Bänziger). Znane nam są teorie, które sprowadzają etykę człowieka do zaspokojenia popędu moralnego lub sumienia: jakoby człowiek starał się być dobry jedynie po to, by mieć spokojne sumienie. Ten „demaskujący psychologizm czy też fizjologizm" porównuje Frankl do pracownika kanalizacji: póki znajduje się pod ziemią widzi on z życia miasta jedynie rury kanalizacyjne, gazowe, kable elektryczne... Gdyby nie wiedział nic o uniwersytetach, kościołach, teatrach, muzeach będących w mieście, nie wiedziałby nic o kulturalnym życiu miasta.

Ale to wszystko poznaje on jedynie w czasie wolnym od pracy; póki znajduje się pod ziemią, porusza się w świecie energii pomagających życiu kulturalnemu. Ale życie kultury nie składa się z gazu, wody, prądu elektrycznego i ścieków!

W czasie swych wykładów w San Francisco Theological Seminary Victor Frankl powiedział: „...jestem przekonany, że każdy dobry psychiatra zawsze uprawia logoterapię, często nie wiedząc o tym. Gdyby logoterapia nawet nie dawała niczego poza uświadomieniem i metodologicznym uporządkowaniem tego, co dawniej było rezultatem indywidualnej intuicji i improwizacji, już to samo stanowiłoby cenne osiągnięcie; logoterapii można by uczyć i nauczyć się".

LOGOTERAPIA

(LOGOS = SENS, W TERMINOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ SFERA CHRYSTUSOWA)

Nie byłoby celowe definiowanie tu logoterapii. Postaram się jedynie podać kilka jej rysów charakterystycznych. Jak wynika jasno z powyższych wywodów, pacjent jako człowiek przytłoczony swymi problemami jest niewymienialną, niezastąpioną duchową osobą, a psychiatra winien mieć do niego indywidualny, niepowtarzalny stosunek. Lekarz musi wprawdzie dobrze dysponować szeregiem technik, lecz zbyt wielki nacisk na technikę produkuje techników a nie terapeutów i pacjent staje się wtedy myszą, którą manipuluje się wedle przepisanej techniki. Człowiek jest istotą będącą w polu „napięcia noodynamicznego", tzn. stoi między „istnieniem a powinnością". Gdy napięcie to z jakichś powodów słabnie, powstaje poczucie pustki i lęki.

We współczesnym świecie szerzy się epidemicznie l ę k p u s t k i i b e z s e n s u. W dawnych wiekach ludzkość naszego obszaru kulturowego cierpiała na lęk losu i lęk potępienia (P. Tillich). Gdy człowiek ograniczy powinność np. do spraw somatycznych i popędowych, wtedy nie dochodzi do właściwego mu poczucia odpowiedzialności i świadomości wartości — nie przebija się do sfery sensu (*logosu*) i nie dociera do spełnienia, które stawia mu życie jako zadanie: przez zajmowanie osobistego stanowiska wobec problemów życiowych, przez zaangażowanie się, przez miłość i sprostanie cierpieniu losowo koniecznemu. Symptomatyczną dla takiego okaleczałego człowieczeństwa jest właśnie p u s t k a e g z y s t e n c j a l n a (por. artykuł Frankla w niniejszym numerze!). Taką pustkę napotkać można w tzw. „niedzielnej neurozie", w „neurozie bezrobotnych", i w tzw. „kolektywnych neurozach": ludzie pracują intensywnie przez cały tydzień, ale przychodzi dzień wolny od pracy i w obliczu pustki i bezsensowności swego życia popadają w de-

presję, lub by ujść przed pustką rzucają się w jakikolwiek stan rauszu: mecz sportowy (boks, piłka nożna, żużel), alkohol, dansing...

W czasie wielkiego kryzysu gospodarczego Frankl pracując w poradniach dla młodzieży stykał się z wstrząsającymi wypadkami cierpień psychicznych związanych z bezrobociem i wprowadził do psychiatrii pojęcie „neurozy bezrobotnych". Zasadniczym jej symptomem nie jest depresja jak w niedzielnej neurozie, lecz apatia. Tacy bezrobotni tracą coraz bardziej wszelkie zainteresowania.

Kolektywna neuroza charakteryzuje się 1. prowizoryczną postawą życiową, 2. fatalistycznym nastawieniem do życia, 3. kolektywistycznym myśleniem, 4. fanatyzmem. Jak wykazały badania testowe przeprowadzone przez Frankla i jego współpracowników, jedynie bardzo nieliczni ludzie wolni są całkowicie od symptomów kolektywnej neurozy. Czytelnik zechce to sprawdzić na sobie, odpowiadając na powyższe cztery pytania, które wyrażają powyższe cztery symptomy:

1. Czy uważasz, że warto działać i brać los w garść, gdy w każdej chwili mogą wybuchnąć bomby atomowe i okaże się, że wszystko nie miało sensu?

2. Czy wierzysz, że w gruncie rzeczy człowiek jest igraszką wewnętrznych i zewnętrznych mocy (dziedziczność, charakter, otoczenie, ustrój społeczny, propaganda)?

3. Czy nie sądzisz, że najważniejszą rzeczą jest nie rzucać się w oczy („nie podpadać", „nie wychylać się")?

4. Czy sądzisz, że człowiek, który chce czegoś naprawdę bardzo dobrego i wielkiego, jest uprawniony do użycia wszelkich środków, które wydają mu się skuteczne?

Ukryte formy egzystencjalnej frustracji spotykamy w tzw. *manager disease* (choroba managerów, na którą zapadają nie tylko ludzie na kierowniczych stanowiskach, lecz także szerokie kręgi) oraz w alkoholizmie. W *manager disease* sfrustrowana wola sensu kompensowana jest przerostem woli władzy, której najprymitywniejszym przejawem jest wola pieniądza.

Logoterapia klasyfikuje z grubsza neurozy na następujące typy:

a. Neurozy psychogenne, tzn. pochodzące z psychicznych konfliktów. Tutaj logoterapia działa na tym samym poziomie, co konwencjonalna psychoterapia.

b. Somatyczne pseudoneurozy pochodzące z zaburzeń wegetatywnych i hormonalnych.

c. Neurozy noogenne: nie pochodzą one z kompleksów i urazów, lecz z problemów duchowych i moralnych: są one spowodowane egzystencjalną frustracją.

Właśnie ten ostatni rodzaj neuroz jest specjalnością logoterapii.

Ale nootyczna terapia wskazana jest nierzadko i w przypadku psychogennej neurozy, bowiem jej psychoterapia dopiero wtedy da się doprowadzić do końca, gdy egzystencjalna pustka zostanie wypełniona sensownym życiem. Psychoterapia powinna być uzupełniona logoterapią. Frankl formułuje to w drastyczny sposób: „Czyż chirurg zdejmując rękawice po udanej operacji spełnił już swój obowiązek? Jakiż pożytek był z jego chirurgicznej terapii, gdy pacjent popełnia samobójstwo, nie mogąc znieść życia kaleki?" Logoterapia stara się doprowadzić człowieka do uświadomienia sobie, że jest istotą odpowiedzialną. Jest ona wychowaniem „ku odpowiedzialności". Ale nie wolno jej w żadnym wypadku sugerować konkretnych wartości i celów. Logoterapia nie może dać pacjentowi sensu jego egzystencji, lecz jedynie umożliwić mu szukanie i znalezienie tego sensu, tzn. stara się rozszerzyć pole jego widzenia tak, by pacjent był zdolny widzieć całą gamę możliwości osobistego i konkretnego sensu wartości. Terapia neuroz noogennych stara się, by pacjent pojął, że to życie stawia mu pytania, że losowe cierpienie jest takim pytaniem i że życie oczekuje od niego odpowiedzi (por. poniższy esej Frankla). W praktyce droga do uleczenia podobna jest do sokratycznego dialogu. Lekarz stara się ujrzeć pacjenta jako osobę duchową. Ten osobowy byt nie jest przecież „medycznym przypadkiem" i może otworzyć się jedynie w egzystencjalnym zaangażowaniu lekarza jako człowieka. Lekarz musi umieć słuchać bez uprzedzeń i to pełne oddania wsłuchanie się pozwala zbudować międzyludzki kontakt, który w trakcie terapii może stawać się coraz bardziej osobistym spotkaniem. W spotkaniu tym dokonuje się „wychowanie ku odpowiedzialności", przez uprzytomnienie pacjentowi jego idywidualnych możliwości. Nadanie sensu symptomom i dojście do ich podstaw wspólnie z cierpiącym jest warunkiem możliwości uzdrowienia.

Podstawowym zadaniem takiej rozmowy jest obok naświetlenia i przeorania konfliktu zbudowanie prawdziwej wspólnoty osoby z osobą. W ten sposób cierpiący może odzyskać zaufanie i ufność, których brak jest przecież główną przyczyną złego samopoczucia. Któż nie wie z własnego doświadczenia, jak trudno pomóc człowiekowi, który uważa, że życie jego jest bezsensowne. Wszelkie rozumowe argumenty muszą chybić celu, bo problem sensu — podobnie jak problem miłości — nie jest zagadnieniem intelektualnym, *lecz sprawą głęboko egzystencjalną: sens życia widzi jedynie ten, kto żyje sensownie, dla kogo życie jest zagadnieniem, które rozwiązuje żyjąc odpowiedzialnie*. Człowiek jest istotą, która tęskni, świadomie czy nieświadomie, do prawdziwej, tzn. sensownej egzystencji, tzn. do miłości w podwójnym sensie: *chce kochać i być kochanym. Poczucia sensu życia nie można przekazać, bo jest on nierozerwalnie*

związany z konkretnym życiem tego niepowtarzalnego i niezastąpionego człowieka. Sens jest życiem. Ale może czasem uda się pomóc drugiemu wejść na drogę wiodącą do sensu przez to, że otoczy się go atmosferą życzliwości i pozwoli mu doświadczyć, że jest kochany.

W roku akademickim 1949/50 wygłosił Frankl na uniwersytecie wiedeńskim dla studentów medycyny, filozofii i teologii wykłady pt. *Homo patiens* (Człowiek cierpiący) — ukazały się one drukiem w r. 1950. Ta wstrząsająca książka stawia Victora E. Frankla w poczcie czołowych filozofów współczesnych. Istnienie cierpienia na świecie jest jednym z najtrudniejszych problemów filozofii i teologii i wiąże się nierozerwalnie z problemem teodycei (jak dobry i wszechmogący Bóg mógł pozwolić, że na świecie jest tyle cierpienia?). Książka Frankla wydaje mi się dużo bardziej kompetentna, przekonywująca niż wszystko inne, co czytałem na ten temat. Z pewnością dlatego, że za każdym jej zdaniem stoi Frankl, człowiek, który masę wycierpiał, który stale w codziennym swym życiu jest skonfrontowany ze strasznymi cierpieniami, który czyni wszystko, by im ulżyć o ile to jest możliwe, a tam gdzie lekarz stoi bezsilny — usiłuje pomóc cierpiącemu w znalezieniu sensu w tym jego konkretnym cierpieniu; we wzięciu na siebie swego krzyża, w rozwoju wewnętrznym. Nie miało by sensu streszczać tu książki Frankla: jest to arcydzieło. Należałoby natomiast dołożyć starań, by zostało ono udostępnione polskiemu czytelnikowi. W tym miejscu chciałbym jedynie przytoczyć kilka zdań, które pokazują, jak cennym i niezastąpionym także dla lekarza może stać się dzielne, godnie przez pacjenta niesione cierpienie. Frankl pisze te zdania po opisie ciężkiego przypadku zespołu Little'a połączonego z atetozą u dwudziestokilkuletniego mężczyzny. „...Psychoterapeuta, który kiedyś w swym życiu zobaczył taką rezygnację, będącą jednocześnie wielkim osiągnięciem, musi cenić to świadectwo i być za nie wdzięcznym. Bowiem zostało mu coś dane: odwaga i pociecha — odwagę i pociechę musi podawać dalej innym ludziom, swym chorym... Stał się bowiem świadkiem tego, że dzieło rezygnacji nie tylko jest wymagane stale od człowieka, ale, że jest także możliwe do osiągnięcia. Psychiatra staje się zwierciadłem, które odbija obraz mogący być przykładem dla cierpiących, chorych ludzi. Inni chorzy patrząc w to zwierciadło widzą, że to, czego się od nich oczekuje, nie jest czymś niemożliwym. Jeśli chodzi o samego lekarza, to mając w świadomości ten przykład będzie mógł wystąpić wobec innego pacjenta już inaczej: z większym przekonaniem. Nie łudźmy się: jedynie ten, kto sam jest przekonany, może innych przekonać. Jedynie ten, kto nie tylko uważa, że życie w przypadku zespołu Little'a może mieć jakiś sens, lecz który był

świadkiem tego, że ten sens — choćby jeden jedny raz — został spełniony i zrealizowany, tylko taki człowiek może uczynić wiarygodnym następnemu «medycznemu przypadkowi» takie spełnienie. Jedynie on może w życiu i cierpieniu drugiego odkryć możliwości sensu i obudzić w nim wolę sensu. Dane mu były odwaga i pociecha. Odwagę i pociechę podał dalej, ale zostało mu to odpłacone równą ceną, któż bowiem nie przeżył choć raz, że przekonując drugiego człowieka został umocniony w swym przekonaniu? Któż nie doświadczył na sobie samym, że pocieszając innych — sam został pocieszony?"

Tak może mówić jedynie wielki człowiek, człowiek wielkiej pokory i wielkiego serca, któremu dane jest nieść prawdziwą pomoc wielu ludziom. Życie i działalność Victora Emila Frankla jest odpowiedzią na pytanie, które postawiły mu lata w obozie zagłady.

Michał Mazur

VICTOR E. FRANKL

SIŁA DO ŻYCIA

Nic w świecie nie jest bezsensowne,
a cierpienie najmniej ze wszystkiego.
Oscar Wilde

W Bawarii jest miasteczko, które nazywa się Landsberg, odległe około 50 km od Monachium. * Na południe od niego wiedzie szosa do odległego o 5 km Markt Kaufering. Na początku roku 1945 o świcie szosą tą szło 280 mężczyzn. Kolumna szła piątkami i była eskortowana przez SS-manów: była to grupa więźniów obozu koncentracyjnego w Kauferingu (filia obozu w Dachau — uwaga tłum.). Szli do pobliskiego lasu, by budować zamaskowaną olbrzymią fabrykę zbrojeniową. Były to obdarte, wymizerowane postacie. Kuśtykali, wlekli się, częstokroć jeden uwieszony drugiego, wspierając się nawzajem. Nogi straszliwie nabrzmiałe od puchliny głodowej ledwo mogły udźwignąć ciała ważące przeciętnie 40 kg. Stopy bolały, poranione, pełne ropiejących odcisków i popękanych odmrożeń. A cóż działo się w mózgach tych mężczyzn? Myśleli o zupie, wydzielanej w obozie raz dziennie wieczorem i pytali się, czy tego wieczoru uda im się oprócz wody wyłowić pływający w zupie kartofel. I myśleli o tym, do jakiej grupy roboczej będą za kwadrans przydzieleni: czy dostaną się pod straszliwego dozorcę, czy do grupy względnie znośnego. Tak krążyły myśli tych ludzi wokół codziennych trosk więźnia lagru.

Ale naraz, jednemu z tych ludzi myśli te wydały się jakoś zbyt głupie. I próbował wzbić się do innych myśli, do trosk „bardziej godnych człowieka". Ale nie udało mu się to. Wtedy użył takiego wybiegu: starał się zyskać dystans wobec tego pełnego męki życia, stanąć ponad nim, patrzeć na nie z wysokiego punktu obserwacyjnego. Cóż uczynił? Wyobraził sobie, że stoi na katedrze w wiel-

---

* Artykuł ten jest odpowiedzią V. E. Frankla na ankietę: „Co daje mi siłę do życia?" z którą zwrócił się dr A. Bähr do szeregu wybitnych osobistości, m. in. do Bubera, A. Schweitzera, G. Marcela, G. Manna, A. Portmanna, Radakrishnana, V. E. Frankla. Odpowiedzi te ukazały się w książce pod tytułem *Kraft zu Leben* (uwaga tłumacza).

kiej, pięknej, ciepłej, jasnej sali wykładowej i ma rozpocząć prelekcję pt. „Psychologia obozu koncentracyjnego".

Gdybyście się dokładniej przyjrzeli temu człowiekowi idącemu w owej kolumnie, zauważylibyście, że na jego kurtce i spodniach przyszyte są kawałki płótna z numerem 119 104. A gdybyście odszukali ten numer w księgach obozu w Dachau, dowiedzielibyście się, że zapisano przy nim: Frankl, Victor.

Pozwólcie mi teraz odwrócić ten eksperyment myślowy i wyobrazić sobie, że wchodząc w rolę tego mężczyzny, udzielam wywiadu w związku z przyczynkiem, który mam napisać o zasadniczym doświadczeniu, jakie zdobyłem w obozie koncentracyjnym, w tym bycie w przepaści. Wtedy z tego wszystkiego, co tam przeżyłem, da się wyciągnąć następującą kwintesencję: *o ile istnieje coś, co sprawia, że człowiek może sprostać takiej sytuacji granicznej, jaką jest obóz koncentracyjny, to jest tym jego wiedza o konkretnym i osobistym sensie jego istnienia.*

Wyjaśnię to na przykładzie: pewnego dnia siedziało przede mną dwóch ludzi, obaj zdecydowani popełnić samobójstwo. Obaj używali stereotypowego dla lagru zwrotu:„Nie mogę już niczego oczekiwać od życia..." Teraz chodziło o to, jak sprawić, by ci dwaj ludzie dokonali kopernikowskiego zwrotu, mianowicie by już nie pytali czy i czego mogą oczekiwać od życia, lecz na odwrót, dostrzegli, że życie na nich czeka, że na każdego z nich, na niego, właśnie na niego, ktoś lub coś wyczekuje: jakieś dzieło lub jakiś człowiek. I rzeczywiście, okazało się zaraz, że po drugiej stronie tego, czego obaj więźniowie spodziewali się od życia, życie oczekiwało każdego z nich z zupełnie konkretnymi zadaniami. Okazało się mianowicie, że jeden z nich wydaje serię książek geograficznych, serię, której jeszcze nie doprowadził do końca, a drugi ma córkę za granicą, która go ubóstwia. Na jednego czekało zatem dzieło, na drugiego — człowiek. Obaj więc byli w równej mierze afirmowani w tej wyłączności i niezastąpioności, która pomimo cierpienia potrafi nadać życiu bezwarunkowy sens. Dla swej naukowej pracy jeden z nich był tak samo niezastąpiony, jak drugi niewymienny był w miłości swej córki.

Kto w obozie nie potrafił wierzyć w przyszłość, był zgubiony. Wraz z przyszłością tracił duchowy punkt oparcia, zaczynał wewnętrznie spadać i rozpadał się zarówno cieleśnie jak i psychicznie. Działo się to przeważnie dość nagle przybierając formę pewnego kryzysu, którego objawy były dobrze znane doświadczonemu więźniowi obozu.

Oto przykład:

Na początku marca opowiadał mi pewien kolega obozowy, że 2 lutego 1945 r. miał dziwny sen: jakiś głos, podający się za pro-

roczy, rzekł mu, że może on go o coś zapytać, a otrzyma odpowiedź na każde pytanie. I zapytał, kiedy dla niego skończy się wojna. Odpowiedź brzmiała: „30 marca 1945 r". I oto zbliżał się 30 marca, ale nic nie wskazywało na to, że „głos" miał rację. 29 marca kolega mój począł gorączkować i popadł w delirium. 30 marca stracił przytomność, 31 marca umarł. Zmiótł go tyfus plamisty. Rzeczywiście, „dla niego" 30 marca, w dniu, w którym stracił przytomność, wojna się zakończyła. Nie popełnimy błędu, gdy przyjmiemy, że na skutek rozczarowania, które przyniósł mu rzeczywisty bieg rzeczy, siła obronna organizmu zmniejszyła się tak dalece, że drzemiąca już w nim infekcja miała teraz bardzo łatwą grę.

Amerykański psychiatra wojskowy, Nardini, który zdawał sprawę ze swych doświadczeń z żołnierzami amerykańskimi będącymi w japońskiej niewoli, miał okazję stwierdzić, jak bardzo szansa przeżycia niewoli zależna była od zapatrywania się na życie. A więc od duchowej postawy wobec konkretnej sytuacji. W końcu doświadczenie to zgodne jest z mądrością następującego zdania Nietzschego *Wer ein „Warum" zu leben hat, erträgt fast jedes „Wie"* (Ten kto ma „po co" żyć, zniesie każde „jak").

Wszystkie te pytania nabierają dzisiaj szczególnej aktualności. Do psychiatry zwracają się pacjenci, ponieważ zwątpili w sens swego życia. Albo nawet przestali wierzyć, że kiedykolwiek ten sens znajdą. Oto czego im brak: wiedzy o czymś takim jak sens, który nadałby życiu wartość. To, co nazywam „egzystencjalną próżnią", napotyka dziś psychiatra na każdym kroku.

W związku z mymi wykładami w języku niemieckim dla studentów niemieckich, szwajcarskich i austriackich, około 40% przyznało, że przeżywa lub kiedyś doświadczyło uczucia bezdennej bezsensowności. Po moich wykładach w języku angielskim dla studentów z USA było takich osób około 80%. Naturalnie nie znaczy to, że pustka egzystencjalna opada przeważnie Amerykanów, ani że zawdzięczamy ją tzw. amerykanizacji. Oznacza to jedynie, że stanowi ona jedną z cech wysoko uprzemysłowionego społeczeństwa. Człowiek cierpi dziś nie tylko na zubożenie instynktu, lecz także na utratę tradycji. Obecnie instynkty nie mówią mu co musi, a tradycje co winien czynić. Niedługo nie będzie już wiedział czego chce, a zacznie naśladować innych. Popadnie w konformizm.

Nie chodzi bowiem o to, by za wszelką cenę unikać napięć. Co więcej, wierzę, że człowiek potrzebuje pewnej zdrowej dozy napięcia. Jestem przekonany, że istotną cechą ludzkiej egzystencji jest znajdowanie się w spolaryzowanym polu napięcia między

„być" a „mieć powinność", stać w obliczu sensu i wartości i być przez nie wzywanym.

Jest zatem całkiem zrozumiałe, że Theodore A. Kotchen stwierdza na podstawie badań statystycznych, iż wyczucie, gdzie leży sens życia, „orientacja sensowa" jest miarą zdrowia duszy człowieka. A Pearl Schroeder twierdzi na podstawie statystyk, że postęp terapeutyczny pacjenta zależy od jego poczucia odpowiedzialności.

Tym bardziej może tu zaważyć fakt, że higieną psychiczną dotąd rządziła w mniejszym lub większym stopniu fałszywa zasada, iż człowiekowi potrzebny jest przede wszystkim spokój i równowaga. Relaks za wszelką cenę. Tymczasem dziś powinniśmy mniej obawiać się przeciążenia niż stawiania zbyt małych wymagań człowiekowi i to szczególnie młodemu. Gdy znajduje on zbyt mało napięcia, tzn. jeśli za mało porywają go wzory prawdziwych ludzi, wtedy szuka napięcia choćby takiego nawet, jaki wynika ze strachu przed policją, którą stara się sprowokować. Istnieje bowiem nie tylko patologia stressu, lecz także patologia braku obowiązków. Jak wiadomo, całkowite odsunięcie wrażeń zmysłowych, jak to ma miejsce w ramach eksperymentów przygotowujących do podróży kosmicznych, prowadzi do halucynacji. Badania na uniwersytetach Yale i Harvard wykazały jednak, że powodem tych efektów nie jest brak podniety dla zmysłów w ogóle, lecz brak sensownej podniety. Wniosek wyżej wymienionych autorów brzmi: „Ażeby normalnie funkcjonować, mózg potrzebuje ciągłego sensownego kontaktu ze światem zewnętrznym".

Psychoanalitycy w Stanach Zjednoczonych biadają nad tym, że mają do czynienia z nowym typem neurozy, której cechą najbardziej rzucającą się w oczy jest brak inicjatywy. Dotychczasowe leczenie, jak narzekają koledzy, zawodzi zupełnie w takich wypadkach. I jeśli Boss nazywał nudę neurozą przyszłości, to od siebie chciałbym dodać, że „przyszłość już się zaczęła". (Aluzja do tytułu słynnej książki Junga — uwaga tłum.). Co więcej, chorobę tę przepowiedział już w zeszłym stuleciu Schopenhauer, uważając, że ludzkości wyraźnie jest przeznaczone wieczne oscylowanie między dwoma ekstremami: trudną sytuacją a nudą. Jak widać, człowiek na dłuższą metę nie znosi stanu absolutnego nieobciążenia w sensie psychologicznym, tak samo jak nie znosi stanu absolutnej nieważkości w sensie fizycznym, i jasne jest, że nie potrafi egzystować zarówno w przestrzeni pozbawionej sensu, jak w przestrzeni pozbawionej powietrza. Einstein kiedyś powiedział: „Człowiek, który uważa swe życie za bezsensowne, jest nie tylko nieszczęśliwy, lecz jest niezdolny do życia".

I teraz stoimy przed interesującym problemem, przed pytaniem, jakie istnieją zasadnicze możliwości nadania sensu życiu, a więc realizowania wartości? Można swemu życiu nadać sens stawiając za cel jakiś czyn, lub dokonywując jakiegoś dzieła. Ale można swemu życiu nadać sens także przez to, że chłonie się piękno, dobro i prawdę, lub dzięki temu, że choćby jednego człowieka przeżywa się w jego istocie, jego niepowtarzalności i niezwykłości. *Przeżyć zaś jakiegoś człowieka jako niepowtarzalnego i niezwykłego znaczy przeżyć go jako „ty", czyli kochać go.* Ale nawet człowiek znajdujący się w sytuacji przymusowej, w której nie może ani czynami realizować wartości ani nadawać swemu życiu sensu dzięki przeżyciom, także i ten człowiek może jeszcze swemu życiu nadać sens właśnie przez sposób, w jaki przyjmuje ten swój los, tę swoją sytuację przymusową, przez to jak bierze na siebie swe losowo konieczne cierpienie, jakby swój krzyż. Właśnie w tym dana mu jest ostateczna możliwość realizowania wartości. I tak życie ma sens aż do ostatniego tchnienia, zachowuje swój sens aż do ostatniego momentu, bowiem ta *możliwość realizowania wartości polegająca na sposobie przyjmowania losowo koniecznego cierpienia zawsze istnieje.*

Teraz rozumiemy mądrość słów Goethego, który kiedyś powiedział: „Nie ma sytuacji, która nie dałaby się uszlachetnić albo przez dokonanie czegoś, albo przez doznanie". Tylko właściwie powinniśmy dodać jeszcze, że stosowne znoszenie, tzn. właściwe, wyprostowane ścierpienie prawdziwego losu jest przecież dokonaniem, a nawet najwyższym osiągnięciem, jakie człowiekowi może być dane.

Teraz muszę mówić o mych osobistych przeżyciach. Gdy w obozie koncentracyjnym zdawało się, że oczekuje mnie rychła śmierć, byłem najpierw zrozpaczony z tego powodu, że rękopis książki *Ärztliche Seelsorge* („Lekarska troska o duszę"), który zniszczono mi w Oświęcimiu, nie będzie mógł być nigdy opublikowany. Sytuacja zażądała ode mnie, bym wyrzekł się szansy powtórnego napisania książki, a w tej konkretnej sytuacji oznaczało to, bym przebił się do takiego przekonania: cóż warte byłoby życie, którego sens by zależał od tego, czy ktoś ma okazję opublikować książkę, czy nie? Wprawdzie bardzo nad tym cierpiałem, ale, choć było to strasznie bolesne, stało się dla mnie jasne; *sens życia jest taki, że spełnia się nawet w zupełnym niepowodzeniu.* I cóż się stało: oto w zamian za kilka tuzinów stron gotowego do druku rękopisu, dzieła mojego życia, znalazłem w kieszeni podartego i znoszonego ubrania, które przejąłem od kogoś mniej szczęśliwego, od kogoś, kto zginął w komorze gazowej w Oświęcimiu, kartkę wyrwaną z hebrajskiego modlitewnika, a na tej kartce: „Szma

Jizrael..." (Słuchaj Izraelu; pierwsze słowa głównej modlitwy i przykazania Żydów — uwaga tłum.). Jakże miałbym inaczej interpretować ten przypadek, jeśli nie jako coś więcej niż przypadek? Jedynie jako wezwanie, bym już nie myślał o publikowaniu, lecz wyłącznie o realizacji tego, co stało mi przed oczami.

Powyżej mówiłem, że człowiek nie powinien pytać, czego ma oczekiwać jeszcze od życia, lecz że życie na niego czeka. Można to także w ten sposób sformułować: koniec końców *nie ma co pytać, co jest sensem życia, lecz trzeba przeżywać siebie jako zapytywanego przez życie.* Życie pyta człowieka, *życie stawia mu pytania a do niego należy odpowiedzieć na te pytania przez to, że żyje odpowiedzialnie (że odpowiada za swe życie).*

Niekiedy człowiek jest nie tylko pytany, lecz wystawiany na próbę. I to ma miejsce zawsze, gdy jest konfrontowany z losowo koniecznym cierpieniem. Teraz powstaje pytanie, czy życie jest może nie ostatnią, lecz przedostatnią instancją, która człowieka pyta. Tak czy inaczej, życie jest pytaniem, życie jest zadaniem, a religijny człowiek różni się, być może, od pozornie niereligijnego jedynie tym, że swój byt przeżywa nie tylko jako zadanie lecz jako polecenie, a to oznacza, że on przeżywa także tę instancję, która stawia mu to polecenie. Od tysięcy lat instancję tę nazywa się Bogiem.

W tym miejscu jednak wiedza przemienia się w wiarę. Sensu ostatecznego człowiek nie może już zrozumieć, może go jedynie interpretować. W wypadku takiej interpretacji oczywiście nie chodzi o nic innego, jak o przypadek projektywnego testu (*projektiver Test*). Chciałbym to pojęcie wyjaśnić na przykładzie zaczerpniętym znów z osobistego życia. Całymi latami musiałem czekać na wizę do USA, w końcu, na krótko przed przystąpieniem Stanów do wojny powiadomiono mnie listownie, bym zgłosił się do konsulatu USA po wizę. Wtedy zadrżałem, zawahałem się: miałbym zostawić mych rodziców? Wiedziałem przecież, jaki los ich czekał: deportacja do obozu koncentracyjnego. Czyż miałem po prostu ich pożegnać i zostawić swojemu losowi? Ależ moi rodzice nie spodziewali się niczego innego! Niezdecydowany opuszczam dom, idę się nieco przejść, myślę sobie: czyż nie jest to typowa sytuacja, w której potrzebna jest koniecznie wskazówka niebios? Potem wracam do domu i moje spojrzenie pada na nieduży kawałek marmuru, który leży na moim biurku. „Co to takiego?" — zwracam się do mojego ojca. — „To znalazłem dziś na gruzach, gdzie stała dawniej synagoga, którą spalono. Ten kawałek marmuru to kawałek tablicy mojżeszowej. O ile cię to interesuje, mogę ci powiedzieć, do którego z dziesięciu przykazań odnosi się ta wykuta hebrajska litera; bowiem istnieje tylko jedno przy-

kazanie, którego jest inicjałem". „A więc?" — napieram na ojca. Odpowiedź brzmi: „Czcij ojca swego i matkę swoją, byś długo żył w kraju..." I tak pozostałem w kraju, u mych rodziców i pozwoliłem, by wiza przepadła.

Jest to opowieść o małym kawałku marmuru. Być może, że moja decyzja pozostania była w głębi od dawna już postanowiona i ta wyrocznia była naprawdę nie czym innym jak echem głosu sumienia. Innymi słowy chodziło o projektywny test. To nie wskazówkę zrozumiałem, lecz zinterpretowałem przypadek. Być może, ale czyż to twierdzenie nie jest już interpretacją? I tak interpretacja nie będzie oszczędzona zarówno czytelnikowi, jak i mnie.

Wiara w sens ostateczny, który trzeba zinterpretować, jest murem, za który nie możemy dalej się cofnąć i pytać dalej. Krótko mówiąc, ludzka wiara w sens jest kategorią transcendentalną (w rozumieniu kantowskim). *Istnienie ludzkie* (człowieka) *jest istnieniem ku sensowi,* choćbyśmy go jeszcze bardzo mało znali. Istnieje coś takiego jak przedwiedza sensu — czy człowiek tego chce, czy nie, czy przyjmuje to do wiadomości, czy nie, człowiek wierzy w swój sens tak długo, jak długo oddycha. Nawet samobójca wierzy jeszcze w jakiś sens — choć nie jest to sens życia, życia dalej, to jednak sens umierania. Gdyby rzeczywiście nie wierzył w żaden sens, naprawdę w żaden — nie potrafiłby wtedy ruszyć nawet palcem, a cóż dopiero zmierzać do samobójstwa. Łatwo postawić tu zarzut, że człowiek jest przeciążony konfrontacją ze światem sensu i wartości. Wbrew temu uważam, że *wiara w sens ostateczny jest czymś najbliżej leżącym, o ile utoruje jej drogę trud myślenia* i „natężenie pojęcia". Następujący przykład ma pokazać, jak kształtują się te sprawy w praktyce:

Pewnego dnia „wdepnąłem" w posiedzenie terapeutycznej grupy prowadzonej przez mojego asystenta. Grupa omawia właśnie przypadek kobiety, która niedawno temu straciła swego jedenastoletniego chłopca z powodu pęknięcia ślepej kiszki, pozostały przy życiu syn ma lat dwadzieścia i cierpi na zespół Little'a, musi być wożony w fotelu na kółkach. Matka rozpacza, bliska jest samobójstwa. Włączam się i „wyciągam" pewną młodą kobietę od której żądam, improwizując, by wyobraziła sobie, że ma około 80-ciu lat i niedługo już ma umrzeć i teraz patrzy wstecz na swe życie, na życie pełne towarzyskiego prestiżu i sukcesów erotycznych lecz w którym nie było nic ponadto: cóż pomyślałaby o swym „życiu"?. „Powodziło mi się dobrze w życiu, byłam bogata, rozpieszczana, wodziłam mężczyzn za nos flirtując z nimi, nie odmawiałam sobie niczego. Teraz jestem stara, nie zostawiam dzieci, muszę powiedzieć, że życie moje ściśle biorąc, było chy-

bione. Bowiem do grobu nie mogę niczego zabrać. Po cóż byłam na świecie?" Teraz proszę matkę kaleki, by postawiła się w tej samej sytuacji i by powiedziała, co o n a pomyślałaby: „Chciałam mieć dzieci i moje pragnienie się spełniło. Młodsze dziecko zmarło i pozostałam ze starszym. Gdyby nie było mnie, nie wyrosłoby z niego nic do rzeczy. Wylądowałoby w jakimś zakładzie dla idiotów — ale to j a zrobiłam z niego człowieka. M o j e życie n i e było chybione. Choć było bardzo ciężkie, było jednak pełne zadań i w tej mierze w jakiej udało mi się im sprostać — było pełne sensu. Teraz mogę umrzeć spokojnie". Szlochając wypowiadała te słowa. Ale współpacjenci pojęli, że *mniej chodzi o to, czy życie człowieka jest pełne przyjemności czy cierpień, że chodzi o to, czy jest sensowne i w porównaniu z tym mniej ważne jest, czy życie jest krótkie czy długie.*

Ale jeszcze sens cierpienia nie został rozważony gruntownie i ostatecznie. Dlatego kontynuowałem: „Niech państwo sobie wyobrażą, że małpie są dawane bolesne zastrzyki, by zdobyć serum przeciw poliomyelitis. Czy małpa może pojąć dlaczego musi cierpieć? Żyjąc w swoim środowisku nie jest w stanie śledzić rozważań człowieka, który zaprzęga ją do swych eksperymentów, bowiem ludzki świat, świat sensu i wartości, jest jej niedostępny. Do tego świata małpa nie sięga, w jego wymiary nie dociera. Ale czyż z człowiekiem jest inaczej: czyż świat człowieka jest stacją końcową, za którą nic nie ma? Czyż nie musimy raczej przyjąć, że ponad ludzkim światem jest niedostępny człowiekowi świat, którego sens ostateczny może mógłby nadać sens cierpieniu?"

Dzisiejszy lekarz musi zdobywać się na odwagę prowadzenia takich sokratesowskich dialogów, bowiem o ile wątpiący i zrozpaczony człowiek zwracał się dawniej do duchownego, to dziś przychodzi po poradę i pomoc do psychiatry. Ten stan rzeczy nie tylko uprawnia lekarza, ale zobowiązuje go, by poza chorobą ciała i duszy skonfrontował się z duchową potrzebą pacjenta. W końcu jednak musi pacjent sam skonfrontować się ze swymi trudnościami duchowymi i to w ten sposób, że musi wziąć na siebie swą skończoność, skończoność swego ducha.

Właściwie jednak takie przyjęcie własnej skończoności sprowadza się do pokornej postawy wobec *condition humaine*, na której wywarła piętno tragiczna triada: skończoność człowieka dotyczy nie tylko duchowej, lecz także etycznej egzystencji. Dlatego człowiek musi przyjąć nie tylko swą duchową skończoność, lecz także musi przyjąć i uznać swą omylność. Do duchowej i etycznej skończoności dołącza się czasowa skończoność ludzkiego istnienia. To śmiertelność człowieka dopiero uzupełnia i spełnia tę tragiczną triadę. Z tą śmiertelnością skonfrontowany zostaje

człowiek dopiero w wieku podeszłym. Zachodzi teraz pytanie, czy przemijalność ludzkiego bytu nie pozbawia sensu całego życia, także i młodości? W rzeczy samej wierzę, że człowiek, który tak myśli, ulega rodzajowi optycznego złudzenia: widzi on, że tak powiem, jedynie ściernisko przemijalności — a zupełnie nie dostrzega pełnych stodół przeszłości. Byt przeszły jest też rodzajem bytu — może nawet najpewniejszym. W przeszłym bycie nic bowiem nie jest bezpowrotnie stracone, przeciwnie — wszystko jest bezpiecznie zachowane. Co przeszło, co się stało, nie może przestać być dokonanym, nie da się wymazać ze świata. Czyż nie chodzi więc jeszcze bardziej o to, by to wszystko uratować w przeszłość? I odnosi się to ratowanie w przeszłość nie tylko do naszych czynów, lecz do całego naszego życia, a więc także do naszego przeżywania, naszego kochania i nawet naszych cierpień. „Coś przeżył, tego nie może zabrać ci żadna siła" — powiada poeta. I rzeczywiście: krótkiego szczęścia małżeńskiego, które dane było młodej wdowie w czasie wojny nie może nikt jej już odebrać. Dotyczy to nie tylko życia małżeńskiego lecz życia w ogóle — sens życia nie zależy od tego, jak długo to życie trwało. Czyż mało jest przykładów ludzi, którzy umarli młodo, a którzy w wybitnej mierze egzystowali sensownie, dlatego że spełnili jakieś zadanie. Właśnie swoje zadanie, swą misję? Nie zapominajmy o tym, co kiedyś powiedział Laotse: „Spełnić zadanie to znaczy być wiecznym". Powiem więcej, tkamy tę wieczność co dzień i w każdej godzinie, nawet w najbardziej niepozornym dniu powszednim. Wiedząc o tym, nie potrzebujemy się bać, że przemijalność życia uszczupli jego sens. Sens życia jest bowiem absolutny (bezwarunkowy): tak czy inaczej — życie ma zawsze jakiś sens. Nie wolno jedynie kaprysić i upierać się przy pewnej określonej możliwości sensu — mówiąc na przykład, że dla kobiety życie jest wtedy jedynie sensowne, gdy grubo mówiąc, wyjdzie za mąż i rodzi dzieci. Z pewnością małżeństwo i dzieci są wartościami. Ale nie są absolutnymi wartościami i nie wolno ich czcić bałwochwalczo, bowiem gdyby tak było istotnie, że na rozmnażaniu polegałby cel życia, wtedy takie twierdzenie dopiero pozbawiło by życie sensu. Skoro życie bezdzietne jest życiem bezsensownym, w takim razie życie jest czymś bez sensu i nie może być uczynione sensownym przez to tylko, że je się przedłuża, nawet gdyby się je przedłużało w nieskończoność! Właśnie jest odwrotnie: gdybyśmy nie umierali, wtedy życie nasze byłoby bez sensu, bo wtedy nie mielibyśmy żadnego powodu, by coś załatwić teraz a nie później — równie dobrze moglibyśmy to zrobić kiedykolwiek później — przecież mielibyśmy dużo czasu — nieskończenie wiele czasu?

Ale tak i jedynie dlatego, że czas nagli, ma sens działanie, ma sens branie losu w garść tam gdzie to możliwe, lub gdy trzeba, gdy losu już zmienić nie można, wzięcie go na siebie, by go nosić jako swój krzyż.

Wydaje mi się, że nic chyba nie pomogło by człowiekowi lepiej w uświadomieniu sobie odpowiedzialności, niż następująca dewiza, która kiedyś przyszła do mnie we śnie: *Żyj tak, jakbyś żył już drugi raz, a za pierwszym razem zrobił wszystko tak źle, jak to teraz masz zamiar uczynić.*

Reasumując, chciałbym wyjaśnić właściwe nastawienie do przemijalności ludzkiego bytu za pomocą następującego porównania: pesymista przemijalności, o ile wolno mi go tak nazwać, podobny jest do człowieka, który stojąc przed kalendarzem ściennym co dzień zdziera jedną kartkę i przy tym rzewnie myśli, jak to czas przemija i przecieka mu przez palce. A jakim jest optymista przemijalności? Także i on usuwa ze swego kalendarza kartkę po kartce, jednak odkłada je starannie jedna na drugą i, być może, na odwrocie robi zapiski, patrząc wstecz z dumą na bogactwo, które uskładało się w przeszłości, na wszystko to, co uratował w przeszłość jako skarb niezniszczalny. Czyż taki człowiek ma powód zazdrościć młodszym? — Czego ma im zazdrościć? Tego, że mają przyszłość przed sobą? Bardzo dziękuję, powie do siebie, wolę, że mam przeszłość za sobą, że sprawiłem, iż jest za mną: w niej są i pozostaną zachowane na całą wieczność wszystkie me czyny, me życie i *last not least,* moje cierpienie, dzielnie przeżyte cierpienie: z niego jestem nawet najbardziej dumny — choć być może z tego względu mój los nie był do pozazdroszczenia. Jak ma się sprawa z człowiekiem, który starzejąc się opanowany został poczuciem, że musi pożegnać się ze wszystkim?

Jednym słowem: ogarnęła go panika zamkniętych drzwi. Wielka metafizyczna panika zamkniętych drzwi i to nie tylko klimakteryjna panika... Chciałbym zauważyć z naciskiem; człowiek ten nie dostrzega, że brama, która ma się właśnie zamknąć, jest bramą pełnego spichlerza, do którego zwiózł dawno żniwo swego życia. Nie słyszy pociechy i mądrości, która mówi do niego słowami księgi Hioba: „Idziesz w starości do grobu tak jak snopy zwożone są o swoim czasie".

Victor E. Frankl
tłumaczył Michał Mazur

STEFAN HALLER

OD PSYCHOANALIZY DO PSYCHOSYNTEZY

A. MAEDERA POGLĄDY NA PROCES PSYCHOTERAPII

Motto: „Właściwie należałoby pacjenta leczyć tak długo, aż nauczy się modlić" (L. Szondi).

Kiedy w 1908 roku Zygmunt Freud otwierał w Salzburgu zjazd zwolenników psychoanalizy, nie mógł rzecz jasna przeczuwać, że wielu spośród 43 uczestników zjazdu, to przyszli „schizmatycy" i „heretycy" freudyzmu a zarazem twórcy licznych odrębnych koncepcji i metod psychoterapeutycznych. Pierwszym, który zerwał z psychoanalizą ortodoksyjną, był Alfred Adler, późniejszy twórca tzw. psychologii indywidualnej; zerwanie to nastąpiło w latach 1910—11. W tym samym czasie odsuwa się od Freuda inny jego uczeń i towarzysz — Wilhelm Stekel. W latach 1912—14 zrywają z nim kolejno: Carl Gustav Jung, późniejszy twórca psychologii analitycznej (kompleksowej), Alfons Maeder, inicjator tzw. prospektywno-chrześcijańskiego kierunku w psychoterapii, oraz Herbert Silberer, inicjator kierunku zwanego symboliczno-anagogicznym. W latach dwudziestych tworzy własną szkołę (tzw. terapia woli) Otto Rank, reformują freudyzm — Sandor Ferenczi, Melania Klein i Wilhelm Reich. W latach trzydziestych w Stanach Zjednoczonych A. P. powstaje rozgałęziony nurt neopsychoanalityczny zwany także dynamiczno-kulturowym (do jego czołowych przedstawicieli należą m. in. Karen Horney, H. S. Sullivan i Erich Fromm, twórca tzw. psychoanalizy humanistycznej). Kierunkiem nawiązującym do psychoanalizy, choć rewidującym ją w zakresie metod leczniczych, jest psychoterapia grupowa (wraz z tzw. psychodramatem); jej pionierami byli m. in. S. R. Slavson i J. L. Moreno. W latach trzydziestych i czterdziestych powstaje szkoła analizy losowej Ludwika Szondiego oraz nawiązująca do filozofii Heideggera szkoła analizy egzystencjalnej Ludwika Binswangera. Wreszcie, już po II Wojnie Światowej, pojawia się tzw. logoterapia Victora E. Frankla i kierunek „religijnego przewartościowania psychoanalizy" Wilfrieda Daima.

Proces rewizji i reformy psychoanalizy ortodoksyjnej oraz powstawania nowych postpsychoanalitycznych szkół psychoterapii (całość ich zwykło się określać mianem psychologii głębi) miał miejsce zasadniczo pod wpływem bądź to inspiracji religijnych (Jung, Maeder, Silberer, Frankl i Daim), bądź to tendencji socjologicznych (Adler, Rank, neopsychoanaliza, psychoterapia grupowa i Szondi) bądź też filozofii egzystencjalistycznej (Binswanger, częściowo Frankl i Daim).

Nasz artykuł poświęcimy jednemu z głównych przedstawicieli religijnego nurtu psychologii głębi — Alfonsowi Maederowi.

Alfons Maeder urodził się w 1882 roku w La Chaux-de-Fonds (Szwajcaria) w rodzinie związanej z przemysłem zegarmistrzowskim.

Jakkolwiek urodzony i wychowany w religii chrześcijańskiej, odszedł od niej jeszcze jako młody chłopiec. Surogatem religii stała się dlań nauka. Miejsce Boga zajęła natura; drogi do niej szukał w ówczesnej pozytywistycznej filozofii i w modnym darwinistycznym przyrodoznawstwie. Koncepcje takie jak determinizm procesów życiowych i psychicznych czy mechanistyczna teoria życia napawały go prawdziwym entuzjazmem.

Takie poglądy i zainteresowania zdecydowały, że młody Maeder wybrał medycynę jako przedmiot swych studiów. I wówczas to przekorny los sprawia, że pozytywistycznie nastawiony student medycyny — przebywając na wakacyjnej praktyce w stacji zoologicznej w Neapolu w 1903 roku — styka się z Hansem Drieschem, czołowym biologiem-neowitalistą — i ulega jego wpływowi. Dzięki Drieschowi Maeder poznał nieadekwatność „maszynowego" modelu życia: bowiem jeśli nawet organizm funkcjonuje częściowo jak aparat, czerpiąc energię z pożywienia i z biegiem czasu wyczerpując ją i zużywając się samemu, to przecież posiada on fundamentalną właściwość *sui generis*, a mianowicie odbudowuje sam siebie i samorzutnie naprawia swe strukturalne uszkodzenia. Żywa istota, w przeciwieństwie do mechanizmu, jest tworem autonomicznym, który żyje i działa według własnych praw. Ta przemiana sposobu myślenia w odniesieniu do zjawisk biologicznych miała później poważnie oddziałać na postawę Maedera jako lekarza i psychiatry. Albowiem Maeder w czasie swych medycznych studiów reprezentował zrazu intelektualistyczną postawę „czysto" naukową — nie interesowali go chorzy i ich leczenie, lecz tylko choroby jako interesujące przypadki patologii. Właśnie ta jego postawa miała z czasem ulec radykalnej zmianie.

Zimą 1905/06 roku w toku praktyki w klinice psychiatrycznej w Charité w Berlinie Maeder postanowił specjalizować się w psy-

chiatrii. Powróciwszy do Zürichu nawiązał kontakt ze sławną kliniką w Burghölzli, na czele której stał wybitny uczony i lekarz, Eugen Bleuler. Ale bliższe związki połączyły Maedera z ówczesnym naczelnym lekarzem kliniki, C. G. Jungiem. Jung był tym, który zapoznał młodego lekarza z nazwiskiem Freuda i z psychoanalizą. Po latach Maeder pisał o współpracy z Jungiem: „Obok nauki i zachęty, obok przykładu życia poświęconego badaniom, zawdzięczam Jungowi jeszcze coś innego: był on pierwszym naprawdę wybitnym człowiekiem, którego poznałem osobiście i bliżej, i który potraktował mnie poważnie". Mimo to Jung nie odegrał w życiu Maedera roli „ojcowskiego autorytetu", roli mistrza, którego wielkość często przytłacza uczniów. Był on dla Maedera raczej „starszym bratem", a z czasem stał się w pewnym stopniu także rywalem.

Z „fascynującą postacią" Zygmunta Freuda zetknął się Maeder osobiście dopiero w 1910 roku na Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym w Norymberdze. W psychoanalizie znalazł młody psychiatra sposób myślenia znany mu już z biologii: determinizm procesów psychicznych tłumaczący powstawanie snów, tworzenie się neurotycznych symptomów i tzw. czynności omyłkowych. Pojęcie *libido* stwarzało po raz pierwszy możność zrozumienia dynamicznego charakteru życia psychicznego. Psychoanaliza była uwolnieniem od bezpłodności spekulatywnej psychologii akademickiej i dawała dostęp do sfery emocjonalnej i popędowej, która manifestuje się tak silnie u chorych psychicznie. Kauzalno-genetyczny sposób myślenia okazał się skuteczny, jeśli chodzi o zrozumienie psychoneuroz i o ich terapię.

W rok po kongresie norymberskim rozpoczęła się seria „schizm" w łonie psychoanalizy. Jednym z kolejnych dysydentów był również Maeder. Co doprowadziło go do opuszczenia szeregów ruchu psychoanalitycznego?

W roku 1911 analiza pewnej serii snów skłoniła go do zakwestionowania jednego z kanonów freudowskiej teorii snu, a mianowicie tezy głoszącej, że sny mają jedynie funkcję symbolicznego „spełnienia nieświadomych pragnień", funkcję wentyla bezpieczeństwa kanalizującego impulsy seksualne. Maeder zadał sobie pytanie (które niezależnie od niego nasunęło się w tym samym czasie także Jungowi i Silbererowi), czy sny nie mogą być także wyrazem innych czynności nieświadomości, czy nie mogą wyrażać „prób rozwiązania aktualnych konfliktów psychicznych"? W takich przypadkach w nieświadomości przygotowywałoby się coś, co później zostawałoby uświadomione i realizowane z pomocą rozumu i woli. Jednakże tego rodzaju „nieświadome przygotowanie" zakładałoby, że psychika posiada zdolność prospektywną *sui generis*. Na ten temat Maeder tak pisał w wiele lat później: „Musimy odejść od skostniałej formuły

głoszącej, że sen jest tylko spełnieniem pragnień i jednostronnie przedstawiającej go jako zjawisko infantylne, i musimy przyznać, że istnieją takie sny (jak również inne zjawiska psychiczne), w których wyraża się p r o g r e s y w n y ruch *libido*, wizja wytęsknionego celu lub też dążenie do urzeczywistnienia go. Obok przeszłości może nas interesować — również nieświadomie — *przyszłość* (*Selbsterhaltung und Selbstheilung*, s. 139). Ten nowy aspekt snu doprowadził Maedera do przyjęcia f i n a l i s t y c z n e g o sposobu rozpatrywania życia psychicznego, sposobu będącego uzupełnieniem kauzalnej postawy ortodoksyjno-freudowskiej. (Maeder przyznaje zresztą, że pierwszy impuls do takiej zmiany poglądów na dynamikę życia psychicznego zawdzięcza pracy genewskiego psychologa Th. Flournoya *Sur les automatismes téléologiques antisuicides*).

Nowe idee Maedera spotkały się z bardzo złym przyjęciem ze strony Freuda i jego najbliższych współpracowników. Do otwartej rozprawy doszło na kolejnym Międzynarodowym Kongresie Psychoanalitycznym w Monachium w 1913 roku. Maeder wygłosił tam referat poświęcony problemowi snu; koreferentem był Otto Rank. W rezultacie doszło do ostatecznego rozłamu między wiedeńskimi „ortodoksami" i zurychskimi „schizmatykami", do których należał także Maeder. (W tym samym roku także Jung zrywa z freudowską psychoanalizą.)

Przez okres kilku następnych lat Maeder współpracował blisko z Jungiem. Stopniowo jednak drogi ich się rozchodzą. Jung rozwija swą psychologię kompleksową opartą na koncepcji nieświadomości kolektywnej, odbywa kilka wypraw etnograficznych, potem koncentruje się na badaniu mitów, wizji dawnych mistyków i alchemii. Maeder, zainteresowany bardziej praktyką lekarską niż tworzeniem systemu teoretycznego, nie podziela gnostyckiej postawy Junga, jakkolwiek przejmuje i uznaje cały szereg jego koncepcji (np. teorię archetypów).

W roku 1917 Maeder wygłasza w Genewie odczyt zatytułowany *Heilung und Entwicklung im Seelenleben*. Jak się okazało z biegiem lat odczyt ten miał znaczenie programu, albowiem Maeder dał w nim, jakby w „intuicyjnym oglądzie", przegląd wszystkich głównych wątków całej swej późniejszej działalności naukowej i praktycznej. A wątki te były i są następujące: samokierowanie i samoleczenie, anagogiczny aspekt przeniesienia i funkcja ideału, lekarz i psychagogika, leczenie i reintegracja osobowości, wiara religijna. Tymi głównymi wątkami myśli i działalności Maedera kierować się będziemy w poniższym omówieniu jego poglądów.

Natura sanat, medicus curat — to zdanie dokonuje rozróżnienia dwóch instancji w procesie leczenia. Dotyczy ono w szczególności

psychoterapii. Dawniej mówiono potocznie o leczniczych siłach natury, dziś — dzięki rozwojowi nauk przyrodniczych — dysponujemy konkretnymi danymi na temat naturalnego procesu leczenia. Maeder nawiązuje do eksperymentów i koncepcji Hansa Driescha, kiedy — chcąc dać fundament biologiczny swym poglądom — zaczyna najczęściej swe rozważania od powołania się na właściwą organizmom cechę „samorzutności"; jako przykłady mogą tu służyć procesy regeneracji występujące u niższych zwierząt, zasklepianie się ran, obrona organizmu przed pierwiastkami chorobotwórczymi, oraz powstawanie odporności na choroby.

Pod wpływem obserwacji tych dynamiczno-funkcjonalnych zjawisk biologicznych odkryto analogiczne zjawiska także w życiu psychicznym człowieka. Doświadczenie uczy, że *psyche*, podobnie jak *soma*, usiłuje pomóc samej sobie. Psychika reaguje na zewnętrzne niebezpieczeństwa i wewnętrzne krytyczne sytuacje. Broni się na swój sposób przeciwko zagrożeniu, na chorobę automatycznie reaguje obroną, której celem jest przywrócenie normalnego stanu zdrowia. Psychiczne „samokierowanie" odnosi się do zaburzeń funkcjonalnych i służy zachowaniu równowagi, podczas gdy „próba samoleczenia" odnosi się do uszkodzeń strukturalnych i dąży do restytucji lub też do odpowiedniego wyrównania.

[W swych rozważaniach Maeder często zwraca uwagę na etymologię terminu *Heilung* — (wy)leczenie. Niem. *Heil*, podobnie jak ang. *heal* wiąże się z anglosaskim *hal* — zdrów, cały i greckim *hólos* — cały, nienaruszony. Jednakże *Heil* — zdrowie, to także *Rettung* — ocalenie, ratunek. Ang. *heal: to make hale or sound* (franc. *sain*) — wyleczyć, uczynić zdrowym. Franc. *guérir* pochodzi z gockiego *warjan* — chronić, bronić, podobnie jak wysokoniemieckie *wehren* — bronić, czynić bezpiecznym. Starofranc. *guérison* odpowiada dzisiejszemu *sûreté, sauveté* — pewność, bezpieczeństwo, ratunek, ocalenie. A więc wyraźnie wchodzą tu w grę trzy idee: całość (pełnia), obrona (bezpieczeństwo) i ocalenie (ratunek).]

Dusza ludzka odpowiada więc na krytyczną sytuację próbą samopomocy. Toteż aby stworzyć pewne podstawy dla psychoterapii głębinowej, trzeba badać spontaniczne „pomysły" twórcze, „podszepty i zapłodnienia duchowe", przygotowujące, prospektywne i nadające kierunek oraz kompensacyjne sny i marzenia na jawie, obok wielorakich przejawów samokierowania i samoleczenia.

Obok samopomocy jako formy autonomicznej samorzutności (*natura sanat*) istnieje także szukanie pomocy z zewnątrz, które łączy się z interwencją lekarską, interwencją innego człowieka (*medicus curat*). Możemy teraz wytworzyć sobie konkretne wyobrażenie procesu leczenia psychicznego: uwolnienie od infantylnych fiksacji, które równa się oddaniu do dyspozycji świadomości nowych

treści i możliwości; przezwyciężenie rozszczepienia przez usunięcie stłumienia i asymilację treści stłumionych, co przyczynia się do integracji osobowości; progresywny ruch *libido*, który prowadzi do nowego przystosowania się do rzeczywistości. Istotny jest ponadto rozwój właściwego obustronnego związku między lekarzem a pacjentem jako wstęp do ponownego włączenia się chorego do życia społeczności.

To szukanie pomocy z zewnątrz (pomocy lekarza) jest zjawiskiem specyficznie ludzkim. Potrzeba ta wiąże się z duchową strukturą społeczeństwa ludzkiego. Człowiek jest związany w szczególny sposób ze swymi bliźnimi i „skazany" na przynależność do ludzkiej społeczności. Jako jednostka wyobcowana jest produktem sztucznym i objawem dezintegracji.

Doświadczenie z psychoneurotykami i psychotykami wskazuje, że ich osobisty stosunek do bliźnich, do społeczeństwa, jest zawsze nieprawidłowy. Nieprawidłowość ta ma źródło w bliższym lub dalszym otoczeniu człowieka. Człowiek chory jest przede wszystkim ofiarą niekorzystnych warunków środowiskowych. Jednakże jest rzeczą godną uwagi, że w społeczeństwie ludzkim, zawsze i wszędzie, istnieli i istnieją czarownicy-znachorzy, kapłani-lekarze lub lekarze. Nie chodzi tu po prostu o pewien zawód, lecz o zasadniczą funkcję społeczną. Ci znachorzy czy kapłani mają w sobie coś, co zmusza ich do niesienia pomocy innym. Muszą oni pomagać tym, którzy szukają „pomocy z zewnątrz". Ten rodzaj odpowiedniości jest wyrazem wewnętrznej struktury społeczeństwa. Jest rzeczą zastanawiającą, że to samo społeczeństwo, które oddziaływuje chorobotwórczo na swych poszczególnych członków, posiada także pewnego rodzaju „zbiorowy organizm sterowniczy", z którego promieniuje regenerujący wpływ. Warto jeszcze dodać, że zadania znachora i kapłana-lekarza miały zarazem charakter kolektywny i indywidualny, odnosiły się do spraw całego plemienia i do leczenia poszczególnych ludzi.

Trudno powiedzieć, że problem lekarza stoi w centralnym punkcie zainteresowań naszej epoki. Przeciwnie, całe zainteresowanie w tej sprawie koncentruje się na jej aspekcie czysto fachowym (naukowym) i rzeczowo-technicznym. W psychiatrii jeszcze dziś niejednokrotnie nie docenia się znaczenia osobowości lekarza i wpływu, jaki ma ona na proces leczenia.

Koordynacja samopomocy i pomocy z zewnątrz jest przeto sprawą zasadniczą a związek między lekarzem a pacjentem odgrywa przy tym główną rolę. Jednakże w nowoczesnej medycynie dominuje postawa obiektywno-bezosobowa, która przeniknęła także do psychoterapii. Można wręcz mówić o „depersonalizacji" działania lekarza, która łączy się z rosnącym brakiem zaufania do medycyny

oficjalnej i ze zwiększającą się popularnością ziołolecznictwa, homeopatii czy medycyny ludowej i orientalnej (np. chińska akupunktura).

Pracom Henry Sigerista zawdzięczamy głęboką analizę działalności lekarza w społeczeństwach pierwotnych. Sigerist wyróżnia w niej trzy składniki: empiryczny, magiczny i religijny. W zależności od poziomu danej kultury różna bywa rola każdego z tych składników. Z pierwotnego empirycznego składnika rozwinął się naukowy aspekt profesji lekarskiej; rozwój ten jednak dokonał się kosztem dwóch pozostałych składników. Maeder wyraża przekonanie, że ów pierwotny trojaki charakter działalności lekarza właściwy jest jej we wszystkich epokach, tj. należy do jej istoty, i że — co więcej — naszym aktualnym obowiązkiem jest przywrócić obu wyeliminowanym składnikom należne im miejsce i znaczenie.

Badania nad kulturą i psychologią ludów pierwotnych pozwoliły nam wyrobić sobie pewien pogląd na rolę magii w leczeniu. Można ją mianowicie uważać za sztukę wpływania na ludzi, sztukę wykorzystywania ich wrażliwości na sugestię, aby doprowadzić ich do wybranego celu: działanie czarownika zmierza do wywarcia decydującego wpływu na wyobraźnię chorego; wpływ ten uwalnia chorego spod władzy symptomów a tym samym wprowadza zasadniczy zwrot w procesie choroby. W rezultacie pacjent zostaje przywrócony swemu normalnemu życiu w obrębie plemienia.

Sztuka oddziaływania na ludzi stanowi integralny czynnik działania lekarza na każdym poziomie rozwoju kultury. Porównując magiczno-sugestywną formę wpływu lekarza na chorego w społeczeństwach pierwotnych z metodami postępowania nowoczesnej psychoterapii, Maeder podkreśla szczególnie następującą różnicę. Sugestia działa bezpośrednio na sferę uczuciową i popędową człowieka, nie odwołując się do niego jako do osoby. Uzyskuje ona efekt niejako podstępem, wykorzystując nieświadomość pacjenta, nie da się więc kontrolować; tym samym zaś jest nie do przyjęcia dla człowieka współczesnego. Psychoterapia głębinowa natomiast zwraca się do człowieka jako osoby i dąży do zdobycia jego zaufania i do współpracy z nim, albowiem pragnie, aby proces leczenia był spotkaniem dwóch równorzędnych partnerów. Nie może w nim panować żaden przymus czy sugestia — ich miejsce ma zająć dobra wola i zaufanie, które rodzą prawdziwą wspólnotę. Na zaufanie lekarza do pacjenta, pacjent odpowiada ufnością wobec lekarza.

Religijny składnik działalności lekarskiej zanikł prawie zupełnie w naszej laickiej epoce. Ludzie zagrożeni chorobą i dezintegracją wszelkiego rodzaju zwracali się kiedyś do czarownika, o którym wiedziano, że pozostaje on w kontakcie z duchami przodków i z to-

temem plemienia. Czarownik-lekarz był zarazem jednak także kapłanem obdarzonym „siłami numinalnymi" i jako taki mógł chorego uwolnić od wrogich, chorobotwórczych wpływów i złych duchów, przywrócić mu integralność indywidualną i dać mu możność ponownego znalezienia sobie miejsca w życiu plemienia.

W jednym z dwóch głównych „ośrodków lekarskich" starożytnej Grecji, w Epidauros, funkcję leczniczą spełniały ceremonie religijne związane z bogiem zdrowia Asklepiosem i jego ojcem Apollinem. Chorzy w czasie „inkubacji" (zapłodnienie duchowe) w podziemnym Abatonie śnili sny, w których otrzymywali diagnozę swej choroby i środki lecznicze. Inaczej rozwinął się kult boga zdrowia w innym ośrodku lekarskim, na wyspie Kos. Tu powstał „zakon Asklepiosa", którego członkowie uważali się za bezpośrednich potomków boga zdrowia. W ich działalności centralne miejsce zajmowała ściśle lekarska myśl i praktyka nie powiązana z życiem religijnym. Najwybitniejszym lekarzem ośrodka na wyspie Kos był Hippokrates, który stał się „wzorem lekarza", jaki przekazała nam Grecja. Hippokrates ograniczył swą działalność lekarską do jej komponenty empiryczno-naukowej zaniedbując przy tym aspekty magiczny i religijny.

Psychoanaliza freudowska nadała w początkach XX wieku nowy kierunek badaniom medycznym. Freud uznał analizę snów za *via regia* prowadzącą do głębi nieświadomości. W swych badaniach jednak ograniczył się do nieświadomości personalnej i danych odnoszących się wyłącznie do osobowego życia pacjentów. Jung w swych badaniach poszedł dalej, sięgając do głębszej, kolektywnej warstwy nieświadomości, w dziedzinę bezosobowych i ponadosobowych praobrazów (archetypów). Do archetypów pojętych jako „potencjalne formy lub wzorce zachowania właściwego gatunkowi ludzkiemu, które w aspekcie psychologicznym są procesami psychicznymi zamienionymi w obrazy, tj. symbole i mity", należy także archetyp Dawcy Zdrowia.

Dawca Zdrowia jest postacią półludzką i półboską. Symbolizuje on coś więcej niż tylko organiczny proces zachowania i regeneracji zdrowia, „leczenia przez naturę", albowiem ma on w sobie także pierwiastek osobowy. Taka podstawowa cecha życia, jak zachowanie siebie i odnawianie, w micie ucieleśnia się w postaci Dawcy Zdrowia. Asklepios stoi u kolebki naszej medycyny naukowej, jakkolwiek w świadomości współczesnego człowieka utracił on funkcję boga zdrowia. Jednakże zaczynamy znowu rozumieć, że jako jeden z dominujących archetypów nieświadomości kolektywnej może on — w określonych okolicznościach — zostać ponownie ożywiony i powrócić do swej prawdziwej roli.

Archetyp Dawcy Zdrowia ma zasadnicze znaczenie dla problemu

zdrowia. Wydaje się bowiem, że kiedy chory znajduje się w krytycznej sytuacji, wówczas obraz Dawcy Zdrowia aktualizuje się w głębi jego duszy i zostaje rzutowany na osobę lekarza. Lekarz przedstawia się w oczach pacjenta jako realna postać niosąca pomoc i ratunek. W oczach pacjenta lekarz, przynajmniej przez jakiś czas, nosi na sobie odblask Dawcy Zdrowia. Kiedy chory człowiek wzywa pomocy, wówczas nie chodzi o zwykły wyraz osobistego zaufania, które pozyskujemy w życiu od rodziców, wychowawców czy przyjaciół, lecz o zaufanie „ponadosobowe", o wiarę i nadzieję irracjonalnego rodzaju, które budzi egzystencjalna potrzeba (Hölderlin: *Wo Gefahr, wächst das Rettende auch*). Prośba o pomoc łączy się więc z oczekiwaniem na nią i z gotowością jej przyjęcia, a tym samym jest procesem, który ma swe korzenie w duchowej strukturze człowieka. W gruncie rzeczy działalność lekarza zawsze miała w sobie tajemniczy element numinalny.

Nieświadomej projekcji praobrazu Dawcy Zdrowia na lekarza nie należy mylić z przeniesieniem przez chorego obrazów bliskich mu osób na psychoanalityka. Przeniesienie bowiem wiąże się z osobistymi wspomnieniami neurotyka i obejmuje jedynie materiał odnoszący się wyłącznie do jego własnego życia. Natomiast projekcja archetypu Dawcy Zdrowia na lekarza ma charakter ponadosobowy i powszechny, wiążący się szczególnie z procesem leczenia (przeniesienie anagogiczne obok przeniesienia katartycznego). Dawca Zdrowia jest właśnie symbolem zachowania i reintegracji całej osobowości przyjmującym postać osoby.

Wołanie o pomoc człowieka, który znajduje się w egzystencjalnej potrzebie, budzi w lekarzu odpowiednie elementarne pragnienie udzielenia tej pomocy, które realizuje się rzeczywiście tylko wtedy, kiedy lekarz sam przyjmuje „postawę całościową". Taka relacja ma poniekąd charakter „religijny": uczucie czci spotyka się tu z postawą oddania. Wykonywanie zawodu znowu nabiera cech powołania, które oczywiście stanowiło podstawę funkcji kapłana-lekarza. W ten sposób reaktywowanie archetypu Dawcy Zdrowia przemienia w sposób istotny obu partnerów procesu psychoterapii.

Oznacza to ponowne ożywienie religijnego składnika działalności lekarza w formie odpowiadającej naszej epoce. Dramatyczna magiczna terapia przeprowadzana przez czarownika-znachora, tajemniczy proces „inkubacji" dokonywany wśród ceremonii kultu Asklepiosa przybrały w naszych czasach formę dialogu między lekarzem a pacjentem.

Dla myślącego redukcjonistycznie Freuda skłonność pacjenta do przypisywania lekarzowi — wbrew oczywistości i logice — niemal boskich zdolności wszechwiedzy i wszechmocy nie była niczym innym „jak tylko" repetycją postawy dziecka wobec ojca — jak gdyby

poza ojcem nie istniał żaden inny autorytet. W rzeczywistości w stosunku między pacjentem a lekarzem (a także między dzieckiem a ojcem) główną rolę odgrywa czynnik religijny, który przejawia się w każdej formie czci dla modelu, wzoru moralnego i życiowego, takiego na przykład, jak bohater czy święty, i wyraża szukanie związku z bytem transcendentnym i ponadosobowym — z Bogiem. A do wysiłków w tym kierunku inspiruje człowieka ukryty w głębi jego duszy praobraz Dawcy Zdrowia.

W procesie psychoterapii, w stosunku między lekarzem a pacjentem, odgrywa rolę wiele czynników takich, jak np. autorytet lekarza. Ale najważniejszym z nich jest miłość. Miłość jest dla Maedera nie tylko kategorią biologiczną czy społeczną, lecz także — i przede wszystkim — religijną. Źródła miłości bliźniego nie kryją się, jego zdaniem, w sferze uczuciowej czy popędowej człowieka. Miłość jest darem ze sfery transcendentnej, dzieckiem wiary. Obok osobistego związku między dwoma partnerami tworzy ona również związek ponadosobowy. Będąc siłą przezwyciężającą osamotnienie i poczucie zagrożenia, ona jedynie umożliwia człowiekowi choremu zawarcie „nowego przymierza" ze społeczeństwem, z wszechświatem i z Bogiem.

W tym sensie zarówno pacjent, jak i lekarz, cierpiący i niosący pomoc, mają do spełnienia określoną misję. W sytuacji, która ich łączy, stoją naprzeciw siebie, twarzą w twarz, jako dwie osoby: do każdego z nich — poprzez drugiego — zwraca się niewidzialny, Trzeci Uczestnik ich dialogu, „boskie Ty", i wskazuje im zdrowie i zbawienie.

Stefan Haller

BIBLIOGRAFIA PRAC A. MAEDERA

Guérison et Evolution dans la Vie de l'Ame, Rascher V., Zürich 1956.
Krisenjahre bei Mann und Frau zwischen 40 und 55, Rascher V., Zürich 1954.
La Personne du Médecin, un Agent psychothérapeutique, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1953.
Der Psychoterapeut als Partner. Eine apellative Psychotherapie, Rascher V., Zürich 1957.
Die Richtung im Seelenleben, Rascher V., Zürich 1927.
Selbsterhaltung und Selbstheilung. Die Selbsttätigkeit der Seele, Rascher V., Zürich 1949.
Sendung und Aufgabe des Arztes. Ausblick eines Psychotherapeuten, Rascher V., Zürich 1952.
Une Voie nouvelle en Psychologie, Coenobium, Milano 1909.
Wege zur seelischen Heilung. Kurze Psychotherapie aus der Praxis eines Nervenarztes, Rascher V., Zürich 1945.
Die zwischenmenschliche Beziehung in der Psychotherapie, Karger V., Basel 1955.

KARL STERN

PSYCHOANALIZA A METAFIZYKA

W następnych rozdziałach* często będzie mowa o twórczej myśli człowieka na tle jego osobistych dziejów. Będziemy przerzucali się z rzeczy transcendentnych na historyczne i z powrotem. Rozpatrując czy to światopogląd Goethego w związku z jego przygodami miłosnymi, czy filozofię Descartesa w związku z historią jego dzieciństwa — musimy najpierw zapytać: jaka jest natura takiego związku?

Chodząc po sypialni wielkiego niegdyś człowieka, by zajrzeć do ukrytych zakamarków, czy przekraczając próg jego gabinetu, by obejrzeć manuskrypty, czynimy to w duchu pełnej szacunku sympatii. Z tym samym nastawieniem tysiące ludzi przemaszerowało

---

* Rozdział książki Karla Sterna: *The Flight from Woman*. New York 1965, Farrar, Straus and Giroux.

KARL STERN (ur. w 1905 r.), światowej sławy psychiatra, jest profesorem uniwersytetu w Ottawie i kierownikiem Instytutu Psychiatrycznego w Montrealu. W no 43 „Znaku" zamieściliśmy artykuł Marii Morstin-Górskiej o jego autobiograficznej książce *The Pillar of Fire* oraz artykuł Wandy Półtawskiej *Katolicyzm a psychoanaliza* o dziele Sterna *The Third Revolution. A Study of Psychiatry and Religion*, 1955 — a także przekład *Listu do brata*, w którym Stern tłumaczy powody swojej decyzji przyjęcia chrztu, co stanowiło bolesne zerwanie ze społecznością żydowską. Jednocześnie znajdujemy tam zdania streszczające poglądy Sterna na stosunek psychoanalizy do chrześcijaństwa: „Psychoanaliza uczy, że Amor może się przekształcić w Caritas. Nieinaczej uczy chrześcijaństwo. A późniejsze pokolenia dostrzegą, że odnalezienie na nowo surowych pierwotnych śladów »miłości« w fizycznej naturze człowieka, to decydujący odwrót od dążności manichejskich, na które człowiek zachodni tak niebezpiecznie chorował. Co więcej, psychoanaliza ze swą drobiazgową dbałością o indywidualne dzieje każdej jednostki i troską o urazy psychiczne stwierdza dobitniej niż jakakolwiek inna gałąź psychiatrii czy psychologii godność osoby ludzkiej.

Filozoficzne twierdzenia Freuda są dyletanckie i sprzeczne — łatwo też dają się oddzielić od jego psychologii bez szkody dla niej. Odwracając jego materialistyczną pozycję możemy otrzymać obraz psychologiczny ludzkiej natury, który stanowi dopełnienie teologii. Niemniej jest faktem, że psychoanaliza, jak wszystkie wielkie odkrycia umysłu ludzkiego, może być użyta albo jako amunicja dla nihilistów, albo — jak lekarstwo na urazy ludzkości".

przez historyczne miejsca i napisano setki biografii. Chcemy być obecni, gdy Rembrandt maluje Saskię, gdy Brahms komponuje *Rapsodię na Alt*. Biografia w tym sensie jest dziełem miłości. W wypadku bohaterów negatywnych, przy pracy nad życiorysami np. dyktatorów, wielkich oszustów czy gangsterów, w grę wchodzi fascynacja. Zarówno miłość jak i fascynacja podniecają naszą ciekawość a sprawa psychologii występuje jedynie ubocznie.

Inaczej w wypadku psychoanalizy. Istnieje związek przyczynowy między życiem człowieka a jego dziełem i można ten związek prześledzić. Zasada ta jest rozszerzeniem metody psychoanalitycznej na dziedzinę historii. Tym sposobem biografia uzykuje nowy wymiar: sam akt twórczy stoi otworem dla interpretacji *(Deutung)*.

Myśl, że natura i duch to nie izolowane szczelnie i niezależne od siebie komórki — jest bardzo już dawna. Zawiera ją *implicite* myśl grecka i żydowsko-chrześcijańska. Ale i psychoanaliza coś od siebie dorzuciła.

Najbardziej frapującym i dramatycznym aspektem metody psychoanalitycznej jest pozorne zredukowanie metafizyki do psychologicznego mechanizmu. Podejście takie, nie całkiem zresztą nowe u Freuda, korzeniami swymi tkwi w dziewiętnastowiecznej filozofii niemieckiej. Myśliciele tak zasadniczo różni jak Schopenhauer i Feuerbach, Nietzsche i Marks szukali w rzeczach duchowych ich naturalnych źródeł. Skoro tylko wyszperano determinantę naturalną, zazwyczaj psychologiczną, czynnik duchowy ogłaszano za fałszywy, taka przynajmniej była implikacja [1].

Weźmy ogólnie znany przykład: według Nietzschego chrześcijaństwo wywodzi się z resentymentu słabszego względem silniejszego, z zawiści nie-mających względem tych, którzy mają. Nietzsche utrzymywał, że w czasach imperium rzymskiego szumowiny społeczne, biedni, chorzy i słabi chwycili się Ewangelii, bo chorobę i słabość podniosła ona do godności cnoty. Słaby osiągnął pewne subtelne zwycięstwo nad silnym, nad rządzącą klasą „panów" *(Herren)* imperium rzymskiego. Innymi słowy chrześcijanie zaczerpnęli ludzką siłę i doczesny sukces z zawiści. W ten sposób zjawisko rzędu nadprzyrodzonego, a mianowicie wiara, zostało zredukowane do jej

[1] Szczególnym wypadkiem jest Swift, który wszystko to przeczuł dużo wcześniej: „Porządek ten wystrzelił z chaosu. Barwne tulipany zakwitły na gnoju". Swifta przerażało, że „wszystko co duchowe jest w gruncie rzeczy materialne; Hobbes i naukowcy to udowodnili; wszelka religia jest perwersją sexu". Postawę jego cechowała ambiwalencja: cierpiał na tego rodzaju obsesję spowodowaną swoim stanem umysłowym, natomiast jako wierzący chrześcijanin potrafił ją wyśmiewać, Cf. Norman O. Brown, *The Excremental Vision*, ze zbioru krytycznych esejów pt. *Swift*, Prentice-Hali, 1964; także William Empson, *Some Versions of the Pastoral*, Chatto Windus, London, 1935.

psychologicznego podłoża przez wydobycie na jaw ukrytej motywacji i zakłamania. Ten kierunek filozofii nazywamy psychologizmem, ponieważ przyznaje on czynnikom psychologicznym absolutny prymat. Sąd Nietzschego o chrześcijaństwie jest surowy: reprezentuje ono „pesymizm słabego, pokonanego, cierpiącego i uciskanego". Ich (chrześcijan) śmiertelnymi wrogami są: 1 — siła charakteru, ducha i upodobań, 2 — klasyczne pojęcia szczęścia, szlachetnego polotu i sceptycyzmu, nieugiętej dumy, ekscentrycznej rozpusty i chłodnej powściągliwości mędrca. Greckie wyrafinowanie w geście, słowie i kształcie. Ich śmiertelnym wrogiem jest zarówno to co rzymskie jak i to co greckie"[2]. Argumenty Nietzschego mają jeden słaby punkt: nietrudno pobić go własną bronią. Używając tej samej metody przy studiowaniu życia Nietzschego można odkryć mechanizm psychologiczny, który jego samego doprowadził do tej właśnie filozofii. Prawdę mówiąc, w jego wypadku nie potrzeba na to wielkich studiów. Ci słabeusze, którzy niedolę podnoszą do rzędu cnoty, i ci panowie, *Herren*, twardzi i szlachetni poganie, są to postacie ze świata wewnętrznych przeżyć filozofa i przeważnie fikcyjne. Mimo to trzeba przyznać, że cierpienie i poddanie mogą być użyte w sposób perwersyjny jako środki w dążeniu do potęgi. Tutaj intuicja psychologiczna Nietzschego wyprzedziła obserwację psychoanalityczną. Ale takie spostrzeżenie nic nam nie mówi o prawdziwości czy nieprawdziwości doktryny chrześcijańskiej. I to jest powszechna wada wszystkich metod redukcyjnych. Jeśli odkryję, że ktoś zaprzecza istnieniu Boga, ponieważ we wczesnym dzieciństwie stracił ojca, jest to ciekawy przyczynek do psychologii ateizmu tego człowieka, niemniej twierdzenie „Boga nie ma" może mimo to być prawdziwe. Gdyby okazało się, że wszyscy ateiści utracili ojców we wczesnym dzieciństwie, nie zbliży nas to ani na krok do stwierdzenia prawdziwości, czy nieprawdziwości filozofii ateistycznej. Choćby okazało się, że wszyscy poszukujący Boga stracili ojców we wczesnym dzieciństwie, Bóg mimo to może istnieć [3]. Sławne twierdzenie Karola Marksa, że religia to opium mas, jest bardzo podobne. Tutaj także coś, co posiadało swój autonomiczny rdzeń, a mianowicie wiara, zostało wyjaśnione w oparciu o ukryte motywy. I jak w wypadku z Nietzschem, istnieje i w tym spostrzeżeniu element prawdy: często w dziejach znajdowały się jednostki, które nadużywały religii, czyniąc ją środkiem wyzysku.

---

[2] Friedrich Nietzsche *Der Wille zur Macht*, Alfred Kroner, Leipzig 1923.

[3] Sam Freud przedstawił to całkiem jasno, gdy zauważył (nie zdając sobie sprawy z konsekwencji swego twierdzenia w zastosowaniu do własnych wypowiedzi na temat religii): „Posługiwanie się analizą dla celów polemicznych do niczego oczywiście nie prowadzi", (Freud, S. *Female sexuality*. „Internat. Jnl of Psychoanalysis", 13, 1932).

Argumenty przeciw takiemu psychologizmowi są bardzo proste. Po pierwsze badacz, nim jeszcze cokolwiek rozpoczął, już jest ograniczony pewnym założeniem, tym mianowicie, że prawdy metafizyczne nie są prawdami i gdy ukażę ich uwarunkowanie, tj. ich korzenie historyczne, czy psychologiczne, uzyskuję dowód na poparcie mego twierdzenia. Ten błąd jest bardziej oczywisty, gdy spojrzymy w inną dziedzinę poza metafizyką. Możnaby przypuszczać, że Newton obalając dawną fizykę działał pod wpływem nierozwiązanego kompleksu ojca, ale nikt przy zdrowych zmysłach nie użyje tego nigdy jako argumentu przeciw fizyce Newtona.

Po drugie, tak jak mogę łatwo wykazać dlaczego Nietzsche zredukował chrześcijaństwo do resentymentu, równie łatwo można by wykazać dlaczego ja sam odrzucam jego teorię. Ale temu, kto w ten sposób rozstrząsa moje motywy, można wykazać na podstawie jego osobistych dziejów, dlaczego tak czyni. I tak dalej *ad infinitum*. Zwrócono nawet uwagę, że wynik tej zabawy całkowicie zależy od tego, kto szybciej sięgnie po psychologię. Innymi słowy z postawy takiej logicznie wynika, że istnieje nieskończona liczba prawd psychologicznych (w liczbie mnogiej), ale prawda (w liczbie pojedyńczej) nie istnieje. Można to zilustrować na przykładzie niezgodności między wynikami procedury redukcyjnej ze strony marksistów i z „naszej".

Wydawałoby się i często słyszy się takie twierdzenie, że gdy przyjmiemy naukę jako jedyne kryterium prawdy, powinien istnieć jeden globalny zespół prawd uznawanych przez wszystkich ludzi. Materializm dialektyczny wyjaśnia dzieje ludzkiego ducha na podstawie czynników ekonomicznych; metoda redukcyjna jest tu w zasadzie ta sama, jakiej używa się często w naukach społecznych i humanistycznych w świecie Zachodnim. Ale te spopularyzowane filozofie z jednej i z drugiej strony „barykady" są sobie przeciwstawne z wyjątkiem pewnych punktów, a nawet i w tych punktach zgadzają się tylko z wewnętrznym zastrzeżeniem. Jedno tylko jest pewne: zwyczaj sprowadzania ontologii do uwarunkowań, jak to zapoczątkowała filozofia niemiecka w dziewiętnastym wieku na najwyższym stopniu wtajemniczenia, przeniknął w dół, przyczyniając się do tej pustki, na którą skazane są masy „po obu stronach barykady".

Po trzecie — istnieje owo zafascynowanie genetyką, pewna mentalność związana z klimatem wieku nauki. Jej punktem ciężkości jest przekonanie, że gromadząc przypadłości, dojść można do esencji rzeczy. Nikt przy zdrowych zmysłach nie powie, że lilia jest glebą, powietrzem i wodą i niczym poza tym. Dla wielu ludzi psychologiczne pojęcie sublimacji posiada takie właśnie ograniczone

znaczenie. Trzeba przypomnieć, że psychologiczny konflikt bywa rozładowany przez „przeżywanie" prymitywnego instynktownego popędu w formie zamaskowanej, wysubtelnionej jak gdyby dla uzyskania akceptacji społeczeństwa. Tak więc możemy odkryć, że świetny pedagog jest podświadomie homoseksualistą. Skierował on swój popęd w społecznie uznawaną działalność: wychowywanie młodzieży. Sublimacja jako „mechanizm obrony" (przeciw temu co jest społecznie nie do przyjęcia) stanowi tylko częściowe i nieadekwatne „wyjaśnienie" aktu twórczego. Nadaje się wyłącznie do użytku laboratoryjnego. Zdumiewamy się, że z gleby instynktownych sił wyrastają malowidła kaplicy Sykstyńskiej czy *Niedokończona Symfonia*, ale wiemy na pewno, iż dzieje się to nie dlatego, że społeczność potępia przejawy prymitywnych popędów. Zdumiewamy się jakim sposobem lilie wyrastają z ziemi, związków mineralnych, wody i powietrza, ale wiemy, że lilia n i e j e s t mechanizmem chemicznym. Entelechia nie jest czymś, co umieścić by można po znaku równości. A jednak te dwa krańce: gleba i kwiat połączone są tajemniczym przyczynowym związkiem. E. Sharpe[4] wykazała w swoim wybitnym studium psychoanalitycznym postaci Francisa Thompsona, jak Thompson wieszcz religijny i Thompson narkoman to dwa bieguny tej samej ludzkiej egzystencji. Nawet stenograficzne skróty terminologii klinicznej nie potrafią zaciemnić sensu następującej obserwacji: „Sublimacja jego nieświadomych konfliktów dała w wyniku najwspanialsze wiersze XIX-go wieku. Wynikiem nieudałej sublimacji był ten bezpłodny, nieodpowiedzialny Thompson, który stał się wyrzutkiem społecznym i palaczem opium". Żaden teolog nie sformułował jaśniej rozpiętości między dziecięctwem wiary a infantylizmem neurozy jak uczynił to empirycznie uczony. Dwa „krańce" równania związane są nie dającym się zredukować zjawiskiem entelechii, albo tajemnicą łaski. Tylko nie dla filozofa psychologizmu. On musi obgryzać metafizykę i filozofię jak pies obgryza kość. Niczego nie zostawi w spokoju. Uprzedzając tu jeden z aspektów niniejszej pracy, pokrótce tylko podsumujmy: mając w oczach tryumfy nauk eksperymentalnych filozofowie udają się do swoich laboratoryjnych warsztatów i rozpoczynają tam materiał wygotowywać. A dzisiaj wiemy, co wygotowuje się w prymitywnym laboratorium naturalizmu. Wszystko co pozostaje, to niewielki osad psychologii, ekonomii i socjologii na dnie retorty.

---

[4] Ella Freeman Sharpe *Francis Thompson: A Psychoanalytic Study* („British Journal of Medical Psychology", 5, cz. 4. Streszczenie autora w „Int. J. of Psychoanalysis", 8, 81, 1927).

Tego rodzaju podsumowanie byłoby niesprawiedliwe, gdybyśmy nie wzięli pod uwagę i pozytywnej strony sprawy. Życie w dziewiętnastym wieku posiadało wiele rysów zadowolenia z siebie i hipokryzji, a ci, którzy szukali motywacji kryjących się za wierzeniami i filozofiami, działali często pod wpływem pragnienia czystości i prawdy. Byli wielkimi odbrązowiaczami, a ich bezwzględność była bezwzględnością proroków. Potrząsnęli nami i dzięki nim trudniejsze jest dziś samozakłamanie niż dawniej. Nietzsche miał rację, nie wolno wyzyskiwać czyjejś krzywdy dla sprawowania władzy nad innymi. Marks miał rację: biada tym, którzy posługują się religią jako opium dla ludu. Freud miał rację: wiara pozbawiona prymatu miłości jest obsesyjną nerwicą. Innymi słowy Nietzsche, Marks czy Freud byli dziedzicami arystokratycznego humanizmu, a metoda redukcyjna była dla nich narzędziem naprawiania świata i wyrazem ascetycznej odwagi. Jednak w 80 lat po Nietzschem redukowanie rozwinęło się w epidemię. Nauki społeczne tak wydoskonaliły się w tej zabawie, że w umysłach wielu ludzi niedługo zastąpią filozofię. Wszystkiemu temu sprzyja ogólna utrata „zmysłu metafizycznego". Podczas gdy myśliciele jak Nietzsche, Marks i Freud tworzyli w tradycjach tego arystokratycznego humanizmu, w naszych czasach owa metoda została niewiarygodnie zwulgaryzowana. Psychologię i filozofię wierzeń traktuje się dziś jakby to była sprawa badania rynku. Podejrzewam, że w wielu wypadkach nie jest niczym innym. Wystarczy otworzyć jakieś pismo z dziedziny socjologii, antropologii, czy psychoanalizy, a w każdym znajdzie się zwrot mówiący o „mechanizmach kryjących się za danym zjawiskiem kulturalnym". Sama procedura kryje w sobie groźbę inflacji. Interpretować można bez końca. Można się szybko wzbogacić. A wszystko to stwarza niepokojącą atmosferę *hybris*. Dlatego gdy ktoś przygląda się pielgrzymom do Chartres czy Mekki przez psychoanalityczną lub socjologiczną lornetkę, by odkryć co ich porusza — pielgrzymi stają się amebami. Stosując taką „motywacyjną" receptę zatraca się rzeczywistość. Pewien wnikliwy psychoanalityk zauważył podobnie: „Ogarnęło nas rozczarowanie, gdy rzucenie światła będące naszym celem wyrodziło się w szeroko rozprzestrzeniony fatalizm, dla którego człowiek jest tylko zwielokrotnieniem wad rodziców i sumą swoich własnych wcześniejszych osobowości. Musimy przyznać niechętnie, że nawet wtedy gdy usiłowaliśmy wskazać terapię stosowną dla nielicznej grupy, doprowadziliśmy do rozprowadzenia choroby etycznej wśród szerokiego ogółu". [5]

Obecnie psychoanalityczna interpretacja koncepcji religijnych

---

[5] Erik H. Erikson *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. W. W. Norton and Co., N. Y. 1958.

opiera się nie tylko na poszukiwaniu nieświadomych motywów. Dla zilustrowania tego posłużymy się jeszcze innym przykładem. Freud tłumaczy pochodzenie idei Boga w sposób następujący. Ojciec, tak jak go najpierw widzi dziecko, jest obrazem wszechmocy i wszechwiedzy. W miarę dorastania dziecko musi skorygować ów obraz: ojciec nie jest ani wszechmocny, ani wszystkowiedzący. Mimo to trudno rozstać się z podobnymi wyobrażeniami. Następuje jakby projekcja utraconego obrazu ojca na niebo i wszechmocny oraz wszystkowiedzący ojciec zostaje ocalony w osobie Boga.

Tutaj obok argumentów genetycznych wprowadzono pewien element nieobecny w poprzednich przykładach; pomiędzy elementem „realnym" (ojciec) a „wyimaginowanym" (Bóg) istnieje związek, który można nazwać związkiem analogii. Cała powyższa teoria ma sens jedynie dlatego, że te dwa obrazy ojca i Boga posiadają wspólne rysy. Cała psychoanalityczna metoda interpretacji (*Deutung*) opiera się na tym powinowactwie. Co więcej, o ile część genetyczna teorii jest dość chwiejna (gdyby nawet tego rodzaju spostrzeżenie psychologiczne okazało się prawdziwe, nie dowodzi ono, że Boga nie ma), to powinowactwo obrazów jest faktem niezaprzeczalnym. Nazywamy Boga — ojcem i posiada on cechy ojcowskie. Ten właśnie element teorii, analogia między rzeczami bezpośrednio dostępnymi a rzeczami transcendentnymi — jest czymś zasadniczym. Potrafimy go prześledzić przez stulecia. Św. Paweł uważa, że wszelkie ojcostwo na ziemi nazwane zostało od Boga-Ojca. Goethe powiedział, że wszystko co przemija jest tylko parabolą (tego co wieczne). Charles Williams mówi śmiało o „identyczności obrazu z tym co jest poza nim".[6] Przykłady możnaby mnożyć w nieskończoność. Williams wypowiada swoją uwagę w związku z postacią Beatrycze, ale oczywiście implikuje, że ten rodzaj wyczucia rzeczywistości metafizycznej leży u podstaw wszelkiej poetyckiej wiedzy. W takim kontekście różnica między tradycją platońską a arystotelesowską jest bez znaczenia. Jakikolwiek by był absolutny walor obrazu, zawsze posiada on więcej wymiarów. Jak dobrze wiadomo, Freud w swojej młodości pozostawał pod silnym wpływem filozofii natury Goethego. I zadawszy sobie nieco trudu możnaby prawdopodobnie znaleźć powiązania między światem Goethego i Lukrecjusza z jednej strony, a odkryciami Freuda z drugiej; niekoniecznie byłby to konkretny związek, raczej wspólny „klimat". Tylko Freud — klinicysta, który m u s i a ł sprowadzać zjawiska do ich biologicznego podłoża i działał pod wpływem nauk przyrodniczych — znał tylko jedną więź między obrazem a tym „co jest poza nim": me-

---

[6] Charles Williams, *The Figure of Beatrice. A Study in Dante*, Farrar, Straus, New York, 1961.

chanizm genetyczny. Ale pominąwszy tę stronę zagadnienia, cała procedura interpretacji (*Deutung*) jest jednym z przejawów wielkiego ruchu w kierunku przywrócenia na nowo sensu metafizycznemu realizmowi. W tym świetle Freud staje się bardziej współczesny Bergsonowi i Husserlowi niż materialistycznym demaskatorom XIX-go wieku. Gdyż egzegeza *Deutung* jako metoda, dzięki której wykazujemy powiązania między wydarzeniami na różnych płaszczyznach, nie jest niczym nowym. Fakt, że jakaś historia ma swój sens z rozmaitych punktów widzenia, jest podstawą wszelkiej interpretacji. Cała egzegeza Pisma św. opiera się na tej metodzie. Nawet pojęcie nad-zdeterminowania (*over determination*, znaczenie tej samej rzeczy na więcej niż dwu płaszczyznach) zawsze było znane. Dante[7] wybrał zdanie z Pisma św („Gdy Izrael wyszedł z Egiptu, dom Jakuba od obcego ludu: Juda był jego świątynią, a Izrael jego władzą") i rozważał jego znaczenie pod różnymi kątami widzenia: „W dosłownym sensie oznacza to wyjście dzieci Izraela z Egiptu w czasach Mojżesza; w sensie alegorycznym jest to odkupienie nas przez Chrystusa, w moralnym — powrót duszy ze smutku i nędzy grzechu do stanu łaski; jako analogia jest to przejście zbawionej duszy z więzów zepsucia tego świata do wolności wiecznej chwały". Możnaby wymieniać nieskończoną liczbę podobnych przykładów zarówno z Midraszów jak i z Ojców Kościoła. To powinowactwo przez analogię, tę paralelę znaczeń zastosował znowu Freud w swojej metodzie interpretacji *(Deutung)* w koncepcji nad-zdeterminowania. Można interpretować marzenie senne nie tylko w jeden sposób, ale na wiele sposobów, przy czym wszystkie będą całkowicie uzasadnione. Różne interpretacje odpowiadają różnym płaszczyznom ewolucji osobowej.

Studiując Ojców Kościoła i śledząc sposób w jaki odczytują rozmaite znaczenia z opowieści Pisma św., kiedy pozornie naiwna opowieść o kilku protagonistach ma przedstawiać losy całych narodów, odnosimy wrażenie, że jest to tłumaczenie cokolwiek dowolne. Wygląda jak gra, w której każdy numer wygrywa. Ale łatwo zapominamy, że ci ludzie byli głęboko przepojeni świadomością uniwersalnego ładu i współzależności, gdy myśmy ją utracili. Straciliśmy ją, ponieważ dla badań naukowych trzeba było wyizolować zjawiska. A jednak nie da się badać związku między ontologią a psychologią bez założenia z góry, że istnieje układ i współzależność różnych sfer. W świetle owego porządku sfer dramat ludzkiego życia, powiedzmy w naszym wypadku neurozy Descartesa czy Goethego,

---

[7] List do Can Grande della Scala. Cytowane przez Williama *loc.. cit.*, Niektórzy znawcy Dantego kwestionują autentyczność listu, ale cytowany tu wyjątek jest charakterystyczny dla umysłowości Dantego i dla całej ówczesnej tradycji.

posiada swój, nie tylko warunkowy związek ze światem idei. Temat „Neurcza a geniusz" ma wybitnie popularny wydźwięk. Przyczyny są różne, ale jedną z nich jest niejasna świadomość, że nasze (nie wyłącznie geniuszów) trudności są drogowskazami wiodącymi do ich szczęśliwego rozwiązania. Twórcze rozwikłanie chorobowego konfliktu jest dowodem, że sprawy psychologii nie stoją w odosobnieniu, ale posiadają swoje zaplecze. Wystarczy przeczytać poematy Hölderlina, czy obejrzeć obrazy van Gogha, by stwierdzić, że psychologia nie wyczerpuje sensu rozstroju psychicznego. „Istnienie ma sens jedynie w stawaniu się; poprzez stawanie się jest wiecznością. Ale urzeczywistnianie (istnienia) w przeciwnościach jest bezwzględnie stawaniem się. Gdyby brakło koncepcji Boga cierpiącego po ludzku — koncepcji wspólnej wszystkim wtajemniczeniom i spirytualistycznym religiom przeszłości, minione dzieje byłyby czymś zupełnie niezrozumiałym". [8] Stwierdzenie Schellinga implikuje, że ludzkie cierpienie jest też kluczem do zrozumienia historii. Dzieje naszych niedoskonałości wskazują na jakąś doskonałość. Wszelkie rozprzężenie w mikrokosmosach osobistego życia dowodzi paradoksalnie, że uniwersalny porządek musi istnieć.

Dla człowieka antycznego, a właściwie dla wszystkich filozofów od starożytności aż do końca renesansu i początku okresu, o jakim tu jest mowa, zależność między rzeczami ludzkimi, a rzeczami ponad-ludzkimi była częścią wewnętrznego porządku świata. Gdyby można było wywołać ducha Platona czy Arystotelesa, albo Szekspira i Miltona i oznajmić im, że wojna między siłami natury a rozumem znajduje swoje odbicie w rozdźwięku płci, pojęliby to łatwo. Oni sami poszli znacznie dalej i nie jestem pewny, czy w swoich poglądach na walor tych związków nie mieli racji. Dla nich zasadą świata był porządek, w którym uczestniczą aniołowie i gwiazdy, przyroda i społeczność i każda dusza ludzka, a rozprzężenie w jednej sferze odbija się w innych; ludzie epoki elżbietańskiej [9] posiadali ostrą świadomość tego, a sławnym świadectwem niech będzie mowa Ulissesa z *Troilusa i Kressydy*. Pierwszą refleksją Hamleta, gdy usłyszał o tragedii rodzinnej było: „czas się rozprzęga" (*the time is out of joint*). Można by użyć tej samej metafory widząc drapieżne kobiety i biernych mężczyzn w świecie Strindberga i Tennessee Williamsa lub u Faulknera zestawienie lekarza specjalisty od skrobanek i morderczyni akuszerki. „Czas się rozprzęga" — naiwne metafizyczne stwierdzenie. Oznacza

---

[8] Schelling K. F. A. *Über das Wesen der menschlichen Freiheit. Schellings Werke*, wyd. przez A Weiss, 3, 499, 1967.

[9] Tylliard E. M. W. *The Elisabethan World Picture. A Study of the idea of order in the age of Shakespeare, Donne and Milton*, Vintage Books N. Y. 1961; oraz Theodor Spencer *Shakespeare and the Nature of Man*. Macmillan, N. Y., 1945.

tylko, że między ładem duchowym a ładem w człowieczej rodzinie, między ontologią a mikrokosmosem codziennego życia istnieje zależność.

Tak więc życie poszczególnych ludzi złączone jest ze sferą idei czymś więcej niż tylko psychologiczną więzią. Cała tragedia tego, co chwiejne i przypadkowe, jest tajemnym drogowskazem ku temu co rozumne, niewzruszone i harmonijne. Dlatego to zobaczymy w dalszym ciągu, że charakter i dzieje człowieka w dwojaki sposób związane są z jego ideami: genetycznie w postaci uwarunkowania, które jest elementem przypadku, oraz przez wewnętrzny związek, w którym sfery historyczne i trans-historyczne złączone są ze sobą. Pogląd, że ten pierwszy rodzaj związku jest jedynym możliwym, stanowi podstawę wszelkiego psychologizmu. Z lektury dalszych stron nieraz odniesie się wrażenie, że i my ulegliśmy pokusie psychologizmu. Rzeczywiście niesposób oderwać się od świata osobistych motywów jako przyczyny warunkującej. Schopenhauer nie rozwinąłby niektórych składowych swego systemu, gdyby matka jego była innego rodzaju osobą. Jest to ciekawe psychologicznie, ale nic ponad to. Zawsze będziemy świadomi, że ma to tylko względne znaczenie. Więź głębsza jest z natury swej tajemnicza. Jednak trzeba ją ukazać, by otrzymać pełnię obrazu. Jaspers podkreśla konieczność wszechstronnego poznania sytuacji danej osoby, łącznie z jej tłem psychologicznym, aby oddać w pełni jej filozofię. Mówi w związku z tym o *Existenzerhellung* (oświetleniu egzystencji). Jaspers był szczególnie uwrażliwiony na pułapki psychologizmu a jego twierdzenie wcale nie implikuje prostego zredukowania idei filozoficznych do świadomych i nieświadomych motywów, jak robił Nietzsche. Zakłada raczej dodatkowy wymiar, rozszerzenie wewnętrznego obrazu.[10] Jaspers mówi też w innym miejscu o metafizyce jako odczytywaniu „szyfrów". Wszystko w przyrodzie nieożywionej i żywej oraz w życiu człowieka może być „szyfrem" jakiejś wielkiej rzeczywistości. W tym sensie fenomenologia a nawet pewne nurty filozofii egzystencjalnej prawie już zamykają krąg. Po wielu peregrynacjach i przygodach ludzkiego umysłu nawiązujemy do *philosophia perennis*. Bo czymże była klasyczna filozofia jak nie odcyfrowywaniem danych faktów? Mówiąc ściślej, odkrywamy ponownie związek między zjawiskami psychologicznymi a metafizyczną rzeczywistością.

Karl Stern

tłum. K. P.

---

[10] Jeden z fenomenologów, Merleau-Ponty, posuwa się tak daleko, że rozgrzesza Marksa i Freuda z błędu redukcyjności wskazując na to co jest oczywiste, a mianowicie, że związek między ekonomią a historią, czy między seksem a twórczością nie oznacza jednostronnej redukcji. Chociaż *de facto* motyw demaskatorski występował.

PAUL RICOEUR

ATEIZM FREUDOWSKIEJ PSYCHOANALIZY

I. FREUD — JEDEN Z MISTRZÓW PODEJRZEŃ

Freud niewątpliwie należy do wielkich ateistów współczesnej kultury *. Aby się o tym przekonać, wystarczy przeczytać *Die Zukunft einer Illusion* [1], *Das Ubenhagen in der Kultur* [2], lub *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* [3]. Większe znaczenie miałoby jednak ustalenie, jaki rodzaj ateizmu znajduje wyraz w jego dziełach, i uchwycenie związku między tym ateizmem a psychoanalizą w sensie ścisłym.

Jeśli chodzi o punkt pierwszy, warto zaznaczyć, że freudowska krytyka religii nie pozwala zaszeregować się bez reszty do krytyki typu pozytywistycznego, aczkolwiek z pewnością religia jest dla Freuda jedną z iluzji, które nauka powinna rozproszyć. Ten typ pozytywizmu dzieli Freud z większością uczonych swego pokolenia. O wiele bardziej interesujące jest więc zestawienie jego poglądów z krytyką religii przeprowadzoną przez Feuerbacha, Nietzschego i Marksa. U wszystkich tych myślicieli proces wytoczony religii przechodzi przez fazę ogólnej krytyki kultury. Wszyscy badają genezę, lub — by użyć określenia Nietzschego — genealogię, szukając w u k r y t y c h drgnieniach świadomości źródła „iluzji", źródła jakiejś funkcji fabulacyjnej. Z krytyki nowego rodzaju wywodzi się psychoanaliza religii: iluzja, którą ona jakoby demaskuje nie przypomina ani błędu w sensie epistemologicznym, ani świadomego i dobrowolnego kłamstwa w moralnym znaczeniu tego słowa. Chodzi tu o wytwarzanie znaczenia. Klucz do tego znaczenia wymyka się jego twórcy. Stąd potrzeba specjal-

* Artykuł ukazał się w „Concilium" 16/1966.

1 Autor przytacza brzmienia tytułów w języku oryginalnym, francuskim i angielskim. Ponieważ jednak cytuje strony wg francuskich tłumaczeń, ograniczamy się tutaj do przytoczenia francuskich przekładów prac Freuda (przyp. tł). *L'avenir d'une Illusion*, Paris, Denoel et Steele, 1932 (tł. franc.).

2 *Malaise dans la Civilisation*, Paris, Daniel et Steele, 1934.

3 *Moise et le Monothéisme*, Paris, Gallimard, 1948.

nej umiejętności odcyfrowywania, łamania kodu. Ta egzegeza „fałszywej świadomości" domaga się techniki interpretacyjnej, bardziej spokrewnionej z metodami filologii i krytyki tekstów niż fizyki lub biologii. Oto dlaczego ateizm, który od niej zależy, wyrasta z innego podłoża niż materializm scjentystyczny, lub materializm empirycznego pozytywizmu logicznego. Pojawia się on raczej jako rezultat pewnej hermeneutyki redukcyjnej zastosowanej do znaczeń stanowiących część składową świata kultury. Pod tym względem freudowska psychoanaliza religii jest bliższa genealogii moralności, w znaczeniu jakie jej nadał Nietzsche, lub nawet teorii ideologii w sensie marksistowskim, niż krytyce teologii i metafizyki A. Comte'a.

Pokrewieństwo z Feuerbachem, Marksem i Nietzschem jest nawet jeszcze o wiele głębsze. U nich wszystkich redukcja iluzji jest jedynie odwrotną stroną pozytywnego dążenia do wyzwolenia i tym samym do afirmacji człowieka jako człowieka. W różny sposób, drogami czasem na pozór przeciwstawnymi, ci mistrzowie podejrzeń zamierzają pokazać w pełnym świetle potęgę człowieka, która opuściwszy go zabłąkała się w obcej transcendencji. Czy chodzi o marksistowski przeskok z królestwa konieczności w królestwo wolności umożliwione naukowym rozumieniem praw historii, czy chodzi o kontemplację przeznaczenia i wiecznego powrotu u Nietzschego, czy o przejście od zasady przyjemności do zasady rzeczywistości u Freuda, [4] wszędzie znajdujemy ten sam zamiar: objawić człowiekowi jego samego jako potęgę uznawania i tworzenia znaczeń. Odpowiednio do tego zamiaru, bliskiego czy oddalonego, interpretacja w swych negatywnych rysach jest wyłącznie ascezą, której ludzkie pragnienie powinno się poddać, zanim zostanie mu przywrócona jego właściwa godność.

Dzięki tej odległej perspektywie, w której mieści się uprawianie podejrzliwości i technika interpretacji, Freud sięga samej głębi człowieka współczesnego. Freudowska psychoanaliza nie tylko, a nawet nie głównie była nową terapią, lecz przede wszystkim całościową interpretacją zjawiska kultury i religii jako jej składnika. Poprzez interpretację kultura ta podejmuje swą autoanalizę. Ten szczególny fakt należy właściwie zrozumieć i ocenić.

II. UPRAWNIENIA PSYCHOANALIZY RELIGII

Jaki jest więc stosunek tej krytyki religii do psychoanalizy w ścisłym tego słowa znaczeniu? Przed tą krytyką można by się osłonić odmawiając psychoanalizie kompetencji: czy nie jest ona przede

[4] *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911), G. W. VIII, 230—238.

wszystkim tłumaczeniem marzeń sennych i wartościową terapią neurozy, tzn. analizą obejmującą niższe życie człowieka, jego drugą, wstydliwą stronę? Jakim prawem psychoanaliza wypowiada sądy o sztuce, moralności i religii? Wydaje mi się, że w obliczu tego zarzutu trzeba stwierdzić trzy rzeczy, z równą siłą: po pierwsze, kompetencje psychoanalizy rozciągają się na całość ludzkiej rzeczywistości; po drugie dosięga ona także religii, jako zjawiska kultury; po trzecie jest ona właśnie jako psychoanaliza z konieczności obrazoburcza.

Psychoanaliza dotyczy rzeczywistości ludzkiej w jej całości. Myliłby się ten, kto by zawężał jej znaczenie przedstawiając jako jej dziedzinę i przedmiot badań samo tylko pożądanie. Pożądanie jest u Freuda w relacji antagonistycznej w stosunku do innych czynników, które umiejscawiają je w sytuacji kulturowej: czymże bowiem jest „cenzura" w jego teorii snów, jeśli nie czynnikiem kulturowym grającym rolę inhibitora wobec najstarszych tęsknot? W ten właśnie sposób dynamika marzenia sennego odsłania te same czynniki, jakie etnologia odkrywa w zakazie kazirodztwa.[5] *Superego*[6] reprezentuje wewnątrz indywidualnego psychizmu społeczną funkcję zakazu i model, który umożliwia wychowanie pożądania. Mówiąc ściśle, ojciec,[7] nosiciel języka i kultury, stoi w centrum dramatu Edypa, którego stawką jest wejście pożądania w świat kultury. I tak zarysowuje się rozległa dziedzina, którą można by nazwać semantyką pożądania. W jakiejś mierze wszystko się z nią wiąże, o tyle mianowicie, o ile sama kultura jest złożoną formą tejże semantyki pożądania.

Widzimy więc, w jakim zasadniczo uprawnionym sensie psychoanaliza jako taka może mówić o religii: a mianowicie ujmując ją jako jeden z wymiarów kultury.[8] Kultura rozważana w terminach ekonomicznych, tzn. z punktu widzenia kosztów afektywnych, rozrachunku przyjemności i przykrości, satysfakcji i strat, na wiele sposobów dotyka pożądania — ustanawia zakazy i przynosi pociechę. Zakazuje kazirodztwa, kanibalizmu i zabójstwa i w tym sensie wymaga od jednostki poświęcenia instynktu. Jednocześnie jednak jej prawdziwa racja bytu leży w ochronie człowieka przed naturą. Kultura ma zmniejszyć ciężar nałożonych na ludzi poświęceń instynktowych, ma godzić jednostki z nieuniknionymi wyrzeczeniami, ma wreszcie dostarczyć odpowiednich kompensacji. W tym sensie kultura jest pocieszeniem. Rozważana jako element kultury

---

[5] C. Levi-Straus *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris PUF 1949.

[6] *Le Moi et le Ça*, w: *Essais de Psychoanalyse*, Paris, Payot, 163—218.

[7] Odnośnie koncepcji ojca por.: *Psychologie collective et Analyse du Moi*, w: *Essai de Psychoanalyse*, Paris, Payot 184—185.

[8] *L'avenir d'une Illusion*, rozdz. I i II.

religia jest najwyższym instrumentem ascezy i pojednania. Tak więc religia wychodzi na spotkanie pożądania i strachu — strachu przed karą i pragnienia pocieszenia. Lecz jej prawdziwe oblicze jest obliczem pocieszenia. W obrębie kultury religia stanowi najwyższą ostateczną odpowiedź na niedolę życia: na bezbronność wobec druzgocących sił natury, wobec choroby i śmierci, na bezsilność dążeń do opanowania stosunków międzyludzkich nieustanie wydanych na pastwę wojny i nienawiści, na bezsilność dążeń do poskromienia instyktowych sił, które zagrażają człowiekowi od wewnątrz, i do zadowolenia nieubłaganego władcy, który przybrał postać *superego*. Niedoli życia przeciwstawia się pociecha religii. Psychoanaliza widzi w religii czynnik kulturalny, lecz jej postawa wobec tego zjawiska z konieczności jest obrazoburcza i to niezależnie od wiary czy niewiary psychoanalityka. Psychoanaliza nie mówi o Bogu jako takim, lecz o bogu ludzi; religia jest dla niej iluzją związaną ze strategią pożądania. Psychoanaliza dysponuje odpowiednią bronią, by zaatakować całość zjawisk kulturalnych, ale szczególnie religię z punktu widzenia semantyki pożądania: posiada wstępny model, dla którego szuka analogii w innych regionach ludzkiej egzystencji. Modelem tym jest marzenie senne, lub ściślej związek marzenie-symptom. Wyobraża on proces „spełniania życzeń" *(Wünscherfüllung)*[9] w jego najbardziej elementarnej formie. Proces ten występuje we wszystkich zjawiskach kultury, o ile dają się one pojąć jako zastępcze realizacje, jako zamaskowane wypełnienia stłumionych pragnień.

III. WIELKIE TEMATY FREUDOWSKIEJ KRYTYKI RELIGII

Wejdźmy w szczegóły tej krytyki, aby uchwycić punkty, w których wiąże się ona z praktyką i teorią psychoanalityczną. W samej interpretacji można wyróżnić kilka warstw. Na pierwszym poziomie krytyka opiera się na pewnej ilości mniej lub bardziej ścisłych analogii ze zjawiskami występującymi w klinice psychoanalitycznej; na drugim poziomie odwołuje się do genezy o charakterze historyczno-kulturowym i do odtworzenia początków ludzkości; na trzecim poziomie, tj. wobec zagadnienia aktualnej funkcji fenomenu religii krytyka usiłuje ustalić bilans ekonomiczny całokształtu tych fenomenów, które były przedmiotem rozważań, najpierw na poziomie jednostkowym, a potem kolektywnym.

Pierwszy atak Freuda można znaleźć w eseju z 1907 r. pt. *Zwangshandlungen und Religionsübungen.*[10] Praktyka religijna,

[9] S. Freud *La Science des Rêves*, Paris, Club Francais du Livre, 291—299.

[10] Idem, *Actes obsédants et exercices religieux*, w.: *L'Avenir d'une Illusion*, 157—184.

a dokładniej sprawowanie obrządku jest porównywane punkt po punkcie z ceremoniałem neurotycznym. Tu i tam występuje ta sama troska o to, by przestrzegać każdego szczegółu rytuału, ta sama uwaga, aby niczego w nim nie pominąć, ta sama skłonność do komplikowania jego przepisów, ten sam niepokój sumienia, gdy jakiś szczegół zostanie pominięty, a w końcu ten sam charakter defensywny i zapobiegawczy ceremoniału w stosunku do zagrożenia karą, pochodzącą z zewnątrz. Jest rzeczą niezwykle ważną, by tę paralelę właściwie zrozumieć. Nie wolno nam zapomnieć, że to właśnie Freud odkrył, iż obsesyjny ceremoniał psychicznie chorego ma sens. A więc porównanie zostaje przeprowadzone między dwoma sensami. Oznacza ono najpierw to, że człowiek jest podatny zarówno na religię jak i na neurozę i to tak, że jedno może imitować drugie. „Wobec tych podobieństw i analogii — pisze Freud — można zaryzykować próbę interpretacji neurozy obsesyjnej jako odpowiednika religii i opisać tę neurozę jako system prywatnej religii, a samą religię jako kolektywną neurozę obsesyjną”. [11] Jak widać, sformułowanie to ma więcej niż jedno znaczenie. Religia może znaleźć swą karykaturę w neurotycznym ceremoniale — „neuroza obsesyjna stanowi tragikomicznie skarykaturowaną prywatną religię”. [12] Niemniej pozostaje otwartym zagadnieniem, czy ta karykatura urzeczywistnia najgłębszą intencję religii, czy też jej degradację i regresję, która staje się faktem, gdy religia zaczyna tracić z oczu sens swej symboliki. Lecz o tym psychoanaliza jako taka nie może decydować.

Od eseju z 1908 roku do *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* z 1939 roku badania nad analogiami postępują w wielu kierunkach. I tak *Totem und Tabu* [13] pojmuje projekcję wszechpotęgi pożądania na postacie bóstw według modelu paranoi. Totemiczna postać archaicznej religii odpowiada narcystycznej fazie *libido*. Problem projekcji znajduje się w centrum freudowskiej teorii „iluzji”. W miarę jak ideały narzucone przez autorytet ojcowski i kolejne autorytety, które go zastępują, coraz bardziej interioryzują się, pożądanie rzutuje w sferę transcendentną źródło zakazu, a także, w większym jeszcze stopniu, źródło pocieszenia. Wszystko koncentruje się tutaj wokół jądra ojcostwa, wokół nostalgii za ojcem. Bóg ludzi, bożek ich własnego pożądania, jest wyolbrzymioną postacią ojca, który grozi, nadaje prawa i imiona,

---

[11] Ibid., s. 181.
[12] Ibid., s. 164.
[13] S. Freud *Totem et Tabou*, Paris, Payot.

ustala porządek rzeczy i porządek społeczny, wynagradza i pociesza, który wreszcie godzi człowieka z twardym życiem.

Ale interpretacja nie może pozostać na tym poziomie. Najpierw dlatego, że analogia pozostaje nadal nieokreślona, a zdaniem Freuda powinna stać się tożsamością. Tego zaś nie da się klinicznie stwierdzić. Nade wszystko zaś dlatego, ponieważ wciąż jeszcze utrzymuje się rozbieżność między prywatnym charakterem „religii neurotyka", a kolektywnym charakterem „neurozy człowieka religijnego". Filogeneza ma więc nie tylko przekształcić analogię w tożsamość, lecz także wyjaśnić tę różnicę zachodzącą na płaszczyźnie obserwowanych treści. Oto dlaczego Freud przez całe swoje życie, od *Totem und Tabu* w 1912 roku do *Mann Moses* w latach 1937—1939, powraca do wyjaśnień o charakterze etnologicznym, których zadaniem było dostarczenie w skali ogólnoludzkiej ekwiwalentu dla kompleksu Edypa, mającego tak wielkie znaczenie w prywatnej mitologii jego klinicznych pacjentów. Tą drogą dochodzi Freud do rekonstrukcji tego, co można by nazwać mitem początków, opierając się najpierw na etnologii swoich czasów i klasycznych pracach na temat totemizmu z początku wieku, potem na niektórych opracowaniach dotyczących początków monoteizmu żydowskiego. Od tych różnych opracowań Freud wymaga jednego: mniej lub bardziej prawdopodobnego potwierdzenia tezy, że ludzkość przeszła przez jakiś pierwotny dramat, ściślej przez zbrodniczy epizod, który tworzyłby jądro kompleksu Edypa ludzkości. Na początku historii jakiś niezwykle surowy ojciec został zamordowany przez koalicję synów. Z paktu między synami wyłoniła się instytucja społeczeństwa w sensie właściwym. Ale zabójstwo ojca pozostawiło głęboką ranę, która nie może się zabliźnić, póki nie nastąpi pojednanie z obrazem znieważonego ojca. Retrospektywne posłuszeństwo prawu ojca stanowiłoby jeden z elementów tego pojednania, podczas gdy inny polegałby na przywoływaniu wspomnienia skruchy i pokuty za pośrednictwem uczty totemicznej, gdzie zarazem w sposób tajemniczy i ukryty powtarzałoby się zabójstwo ojca i odnawiało pojednanie z jego obrazem uwewnętrznionym i wysublimowanym. [14]

W *Mann Moses* Freud szuka innego zabójstwa — zabójstwa proroka, które w religiach monoteistycznych byłoby tym, czym jest zabójstwo praojca w totemizmie. Żydowscy prorocy byliby zatem sprawcami odrodzenia boga mozaistycznego, pod cechami boga etycznego odżyłby ewenement urazowy, a powrót do boga mozaistycznego byłby jednocześnie powrotem stłumionego urazu. Osiągnęliśmy w ten sposób punkt, w którym stykają się ze sobą

---

[14] Ibid., rozdz. IV.

na płaszczyźnie wyobrażeń — powtórne pojawienie się, odżycie obrazu, a na płaszczyźnie emocjonalnej powrót tego co stłumione. Zabójstwo Chrystusa byłoby z kolei innym ożywieniem wspomnień początków. Jednocześnie z tym, Freud podejmuje na nowo swą hipotezę rewolty synów: odkupiciel musiał być głównym winowajcą, przywódcą hordy braci, podobnie jak wódz rebelii w tragedii greckiej: „Wraz z nim powraca pierwszy ojciec prymitywnej hordy, co prawda przekształcony i zajmujący jako syn miejsce swego ojca.” [15]

Wraz z pojęciem „odżycia tego co stłumione” dotykamy trzeciego poziomu freudowskiej interpretacji: poziomu ściśle ekonomicznego. W *Die Zukunft*... i w *Das Unbehagen*... Freud stara się ponownie umiejscowić genezę iluzji w rozwoju kultury, jak opisaliśmy to wyżej, i to zarówno na planie indywidualnym, jak i historycznym. Zadaniem kultury jest m. in. zmniejszyć ciężar poświęceń instynktowych nałożonych na człowieka, pogodzić jednostki z nieuniknionymi wyrzeczeniami, ofiarować im zadowalające kompensacje. Postać ojca powstająca dzięki mechanizmowi powrotu stłumionego urazu staje się więc głównym elementem „pocieszenia”. Ponieważ człowiek pozostanie na wieki słaby jak dziecko, jest on podatny na nostalgię za ojcem. Skoro wszelkie strapienia są nostalgią za ojcem, wszelkie pocieszenia są kolejnym powrotem ojca. Człowiek-dziecko stając w obliczu natury wykuwa sobie bogów na podobieństwo ojca. I tak wyjaśnienie genetyczne zostało włączone w wyjaśnienie ekonomiczne. Ustalona na płaszczyźnie klinicznej analogia między neurozą urazową, którą odsłania nam historia rozwoju dziecka, a tym co Freud nazwał kolektywną neurozą obsesyjną ludzkości zostaje przeniesiona na płaszczyznę bilansu ekonomicznego: urazowość, obrona, stłumienie, wybuch neurozy, cząstkowy powrót stłumionego urazu, to wszystko konstytuuje analogię nie tylko opisową i kliniczną, lecz także funkcjonalną i ekonomiczną. Taka jest specyficznie psychoanalityczna interpretacja religii: ukrytym sensem religii jest nostalgia za ojcem. [16]

IV. WARTOŚĆ I GRANICE PSYCHOANALIZY RELIGII

Na zakończenie proponuję naszkicowanie głównych kierunków dyskusji, jaką mogliby prowadzić z sobą psychoanalitycy, filozofowie i teologowie. Zanim jednak taka dyskusja będzie mogła się odbyć, trzeba najpierw omówić zagadnienie metodycznych granic psychoanalizy kultury.

---

[15] *Moise et le Monothéisme*, 138.

[16] *L'Avenir d'une Illusion*, 61—64.

Zacznijmy od rozmowy na temat metody. Trzeba należycie zrozumieć fakt, że interpretacja psychoanalityczna nie może być uważana za jedynie uprawnioną z wyłączeniem wszystkich innych interpretacji, które mniej troszczą się o redukowanie i destrukcję, a bardziej o rozumienie i odtworzenie — w ich pierwotnej autentyczności — symbolicznych treści warstwy mityczno-poetyckiej kultury. Ograniczeń interpretacji freudowskiej nie należy szukać od strony przedmiotu, gdyż zasadniczo nie ma rzeczy dla niej niedostępnych i, we właściwym rozumieniu tego słowa — zakazanych. Granica pojawia się wyłącznie od strony punktu widzenia i wzorca. Najpierw od strony punktu widzenia: cała rzeczywistość ludzka, wszelki symptom i wszelkie znaczenie, wszystko to ujmowane przez pryzmat semantyki pożądania, tzn. ekonomicznego bilansu przyjemności i nieprzyjemności, satysfakcji i frustracji. Tutaj leży jej początkowa decyzja i tutaj są jej kompetencje. Gdy zaś idzie o wzorzec, to jest on znany od początku. Jest nim *Wünscherfüllung,* zaspokojenie pożądania, którego pierwszymi ilustracjami są marzenia senne i objawy neurotyczne. Jest rzeczą zrozumiałą, że całość ludzkiej rzeczywistości o tyle tylko podpada pod interpretację psychoanalityczną, o ile rzeczywistość ta może nam odsłonić jakieś analogie do tamtego pierwotnego wyładowania. Owa możliwość dostarcza podstawy zarówno dla stosowalności jak i dla granic stosowalności krytyki religii.

Jeżeli użyje się kryterium stosowalności do szczegółowych analiz, jakie Freud poświęca religii, to można stwierdzić:

1. Na płaszczyźnie wyłącznie klinicznej: antologia między zjawiskami patologicznymi powinna pozostać tym, czym w rzeczywistości jest — prostą analogią, której ostateczny sens pozostaje niepewny. Człowiek jest skłonny zarówno do popadania w neurozę, jak do przyjęcia religii — i odwrotnie. Ale cóż oznacza ta analogia? Psychoanaliza o tyle, o ile jest analizą nie może nam niczego na jej temat powiedzieć. Nie dysponuje też żadnym środkiem do rozstrzygnięcia, czy wiara jest tylko tym, za co ją uważa, czy ryt w swej pierwotnej funkcji jest tylko rytuałem obsesyjnym, czy wiara jest tylko pocieszeniem na modłę dziecięcą. Może ona ukazać człowiekowi wierzącemu jego własną karykaturę lecz pozostawia mu jednocześnie obowiązek czuwania, by nie upodobnił się on do swego wykrzywionego oblicza. W kwestii wartości i zarazem granic analogii decydującym jest pytanie: czy w afektywnym dynamizmie wiary jest coś takiego, co by jej pozwalało przezwyciężyć własny pierwotny archaizm?

2. Na płaszczyźnie genealogii religii, ustalonej metodami etnologicznymi, pojawia się inne centrum wieloznaczności. Czy wyobrażenie zabójstwa ojca, które Freud odnajduje u źródeł postaci

bóstw, jest wyłącznie śladem urazowego wspomnienia, czy też jest rzeczywiście „sceną pierwotną", symbolem, z którego można wywieść pierwszą warstwę sensu przysługującego wyobrażeniu początków, symbolem coraz to bardziej odrywającym się od funkcji infantylnego i quasi neurotycznego powtarzania i coraz bardziej nadającym się do badań nad podstawowymi sensami przeznaczenia ludzkiego? Ów element wyobrażeniowy, a jednak nie będący śladem pierwotnej przeszłości, element — nosiciel nowego sensu nie był Freudowi obcy — choć natrafiał nań nie wtedy, gdy mówił o religii, lecz gdy mówił o sztuce. Taki artysta, jak Leonardo da Vinci pokazał, że jest zdolny do przekształcenia śladów przeszłości, łącznie ze wspomnieniem urazowym, i tworzenia z nich dzieła, w którym jego przeszłość jest jednocześnie „zaprzeczona i przezwyciężona przez siłę sztuki" [17]. Dlaczegóżby „przekształcenie" pierwotnej postaci ojca nie miało wnosić ze sobą tej samej dwuznaczności, tej samej podwójnej funkcji — odtworzenie w marzeniach sennych i majakach oraz twórczości kulturowej? Czyż to samo wyobrażenie nie może zawierać dwóch przeciwnych wektorów: wektora regresyjnego, który by je podporządkował przeszłości i wektora progresywnego, który by je czynił odkrywcą znaczenia? Czyż droga, którą należałoby pójść nie wygląda w ten sposób: należy z tego, co nadaje się fenomenowi religijnemu, wydobyć wyobrażenie sceny pierwotnej, a następnie przekształcić je w narzędzie odkrywania i badania początków? Przez swe symboliczne przedstawienia człowiek wyraża ingres własnego człowieczeństwa, dzięki swej zdolności do przechowywania śladów symbol odsłania wyobrażenie początków, o którym można powiedzieć, że jest dziejowe, *geschichtlich*, ponieważ wyraża pewne nadejście, pewne powstanie, ale nie można powiedzieć, że jest historyczne, *historisch*, ponieważ nie ma żadnego znaczenia chronologicznego.

3. Interpretacja ściśle ekonomiczna zjawiska religii jako powrotu stłumionych obrazów stawia nas w obliczu ostatniego pytania: czy religia jest nieustannym i monotonnym powtarzaniem własnych swych początków, dreptaniem na gruncie własnego archaizmu? Dla Freuda nie ma dziejów religii. Zadaniem byłoby w tym przypadku pokazanie, przez jaką edukację pożądania i strachu religia przezwycięża swój własny archaizm. Wstępująca dialektyka afektu powinna się splatać z paralelną dialektyką wyobrażenia. Ale w tym celu trzeba by wziąć pod uwagę t e k s t y, w których i przez które człowiek religijny „formował" i „kształcił" swą wiarę. Nie jest możliwe przeprowadzanie psychoanalizy wierzenia bez przejścia przez interpretację „pism", w których anonsuje się przedmiot wierzenia. Nie ma też wielkiej potrzeby podkreślać, że

[17] *Un souvenir d'Enfance de Léonard de Vinci*, Paris, Gallimard, 163.

Mann Moses nie stoi na poziomie egzegezy Starego Testamentu. Oto dlaczego nie ma najmniejszej szansy, by Freud mógł natrafić na tworzenie sensu, przez które religia oddala się od swego pierwotnego kształtu.

Nie chciałbym jednak zakończyć na tych zarzutach. Czytelnik mógłby na ich podstawie zaryzykować pewien unik spod obowiązku przeprowadzenia własnej wiary przez twardą szkołę, którą proponuje mu Freud i psychoanaliza. Dalecy jesteśmy od przyswojenia sobie prawdy, jaką zawierają twierdzenia freudyzmu na temat religii. Freudyzm wzmocnił wiarę niewierzących, ale wcale jeszcze nie zaczął oczyszczać wiary wierzących.

W dwóch szczególnie punktach trzeba nam się nauczyć niektórych rzeczy od Freuda: pierwszy dotyczy stosunku religii do zakazu, drugi jej stosunku do pocieszenia. Nie potrafimy odzyskać prawdziwie biblijnego wymiaru grzechu, jeżeli nie przekreślimy tego, co jest archaiczne, infantylne i neurotyczne w naszym „czuciu się winnymi". Poczucie winy jest pułapką, okazją do zatrzymania w rozwoju, do dreptania w stadium przed-moralnym, do zastygnięcia w archaizmie. Nie ma nic bardziej koniecznego od przejścia przez proces „destrukcji", by odnaleźć następnie autentyczny sens grzechu. Czyż freudowska krytyka *superego* nie mogłaby nas zaprowadzić do Pawłowej krytyki Prawa i z niego płynących uczynków? Centralna postać religii, o której psychoanaliza mówi, że wywodzi się z prototypu ojca, nie byłaby w stanie zakończyć swych wewnętrznych przemian w kierunku prawdziwego ojca Jezusa Chrystusa, gdyby nie przeszła przez wszystkie stopnie rozwoju, relatywne do stopni poczucia winy, od strachu w obliczu tabu, do grzechu niesprawiedliwości w znaczeniu proroctw żydowskich, a nawet do grzechu sprawiedliwego, tj. do grzechu własnej sprawiedliwości w sensie Pawłowym.

Być może jednak nie zauważyliśmy jeszcze nauki, jaką daje psychoanaliza w porządku pociechy. Istnieją ostatecznie dwa typy pocieszeń nierozdzielnie ze sobą zmieszane: pocieszenie infantylne i bałwochwalcze, jakie dają Jobowi jego przyjaciele — i inne, pocieszenie według ducha, które nie niesie ze sobą nic narcystycznego i nic interesownego, które nie jest rodzajem protekcji przeciwko niedolom egzystencji ani ucieczką przed twardymi momentami życia. To pocieszenie jest możliwe tylko pod warunkiem ostatecznego posłuszeństwa wobec rzeczywistości. Przechodzi ono ponad żałobą pierwszego pocieszenia. Ktokolwiek doszedłby do końca tego procesu prawdziwej pociechy, wypełniłby tym samym na płaszczyźnie własnej wiary postulat freudowskiego obrazoburstwa.

Paul Ricoeur
tłum. J. G.

Ks. JÓZEF TISCHNER

W KRĘGU SPRAW PSYCHOLOGII I FILOZOFII

W ostatnim ogłoszonym za swego życia dziele, pt. *Kryzys nauk europejskich o fenomenologia transcendentalna*, dał E. Husserl wyraz swemu najgłębszemu niepokojowi, który leżał już u początków jego pracy filozoficznej, że zachodnioeuropejską naukę i wewnętrzne życie zachodniego człowieka ogarnął głęboki kryzys. Istota kryzysu leży w tym, że oto sama „naukowość nauki" stała się problematyczna. „Kryzys nauk — pisze — nie oznacza niczego innego, jak to, że ich ścisła naukowość, że cały ten sposób stawiania właściwych sobie pytań, ze względu na który została stworzona ich metodyka, stał się problematyczny" [1]. Okazuje się, że niewyjaśnione są podstawowe pojęcia i zasady nauki oraz że pewne obszary rzeczywistości stoją nie tylko poza ich rzeczywistym, ale także poza ich możliwym zasięgiem. Nauka wypracowała metodę stosowną do badania czasoprzestrzennych faktów. Wszystko inne wymyka się nauce. „Czyste nauki o faktach — kontynuuje Husserl — stwarzają fakto-ludzi (*Tatsachenmenschen*)... W potrzebach naszego życia nie potrafi nam ta nauka niczego powiedzieć. Będzie ona nawet eliminować wszystkie pytania, które dla naszych czasów i ludzi, nadających tak wielkie znaczenie nieobliczalnym przewrotom, są najbardziej palące: pytania o sens lub bezsens całego ludzkiego istnienia" [2]. Podważa to wartość samej panującej idei nauki.

Kryzys nauk jest jednocześnie kryzysem zachodniego człowieka. Dominująca w kulturze Zachodu idea nauki powstała w dobie Odrodzenia, gdy człowiek podjął dzieło odnowy samego siebie przez siebie samego a nauka miała być narzędziem jego urzeczywistnienia. Naczelnym aksjomatem nowej postawy człowieka

---

[1] *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomonologie*, „Husserliana", Bd VI, Haag 1954, s. 1.

[2] *Die Krisis...*, s. 4.

stała się wiara w rozum i rozumną strukturę świata, podatną do rozszyfrowania przez matematyczne przyrodoznawstwo. Kryzys naukowego racjonalizmu jest prawdziwym kryzysem człowieka nowej cywilizacji. „Kryzys filozofii — zauważa autor — oznacza kryzys wszystkich nauk nowożytnych jako członów filozoficznego uniwersum, a także najpierw ukryty, potem coraz bardziej widoczny, kryzys człowieka europejskiego wraz z jego całą kulturą i jego całą »egzystencją«[3]. Raz jeszcze słyszymy dalekie reminiscencje słynnego prologu z *Fausta* Goethego.

Wizja Husserla jest szeroka, obejmuje zasadniczo wszystkie odmiany nauki. My jednak zacieśnimy się do jednego ogniwa, jakie w ogólnym kryzysie nauk stanowi kryzys w psychologii wynikający z jej własnej „problematyczności". Wyjście z tego kryzysu widzi Husserl w utworzeniu nowej psychologii fenomenologicznej a ostatecznie w swej transcendentalnej filozofii fenomenologicznej. Ten husserlowski punkt widzenia, który rozwija się od krytyki psychologii empirycznej i zamyka koncepcją psychologii fenomenologicznej, wyznacza także najogólniejsze ramy problematyki niniejszego artykułu. Głównym celem pracy jest pokazanie, dlaczego obok istniejącej dzisiaj psychologii potrzebna jest „psychologia" fenomenologiczna i jakie są jej zasadnicze zręby teoretyczne.

Mówiąc o „istniejącej dzisiaj" psychologii, mam zasadniczo na myśli dwie jej odmiany: psychologię doświadczalną, której teoretycznym wykwitem jest doświadczalna teoria osobowości, oraz racjonalną psychologię neotomistów z jej zagadnieniami duchowości, substancjalności, nieśmiertelności duszy ludzkiej itd. Powiedzmy jednak na wstępie: potrzeba psychologii fenomenologicznej jawi się nie jako „wołanie czasów, w których żyjemy", lecz po prostu jako jedyny teoretyczny środek przezwyciężenia wewnętrznych antynomii, przenikających w równej mierze jedną jak drugą psychologię. Antynomie są wymownym przejawem kryzysu, o którym mówi Husserl.

Pisanie na temat fenomenologii napotyka jednak u nas na duże trudności. Trudności piętrzą się jeszcze bardziej, gdy pisze się nie tylko o fenomenologii, ale także z pozycji fenomenologii. W przeciwieństwie bowiem do tego, co dokonało się na Zachodzie, gdzie podstawowe terminy fenomenologii stanowią trwały arsenał języka filozoficznego a także w znacznym stopniu ogólno-kulturowego, u nas wciąż jeszcze terminologia tego kierunku przybiera pozór szyfru czytelnego tylko dla wtajemniczonych. Nie wydaje

---

3 *Die Krisis...*, s. 10.

mi się zaś słuszne przedstawienie jakiejkolwiek filozofii w obcej dla niej aparaturze językowej. Stąd, dla uniknięcia możliwych nieporozumień, staram się podać w przypisach możliwie wyczerpujący opis znaczeniowy terminów, których stosowanie wydawało mi się niezbędne.

Ze względu na rozmiary artykułu wiele spraw zostało omówionych w stopniu wysoce niezadowalającym. Jest to jednak normalny los szkiców, w których spojrzenie na szczegóły musi raz po raz ustępować miejsca spojrzeniu na całość.

ANTYNOMIE PSYCHOLOGII DOŚWIADCZALNEJ

Wspomniałem na wstępie, że przedmiotem naszych zainteresowań jest psychologia doświadczalna z teorią osobowości włącznie. Twierdzenie to wymaga jednak pewnego uściślenia. Otóż z uwagi na całkiem swoiste założenia metodologiczne i epistemologiczne [4], nie biorę tutaj pod uwagę żadnej z wielu odmian „nauki o zachowaniu", czyli behawioryzmu, chociaż uważa się ją wciąż, mimo podnoszonych z wielu stron zastrzeżeń, za gałąź psychologii. Ostatecznie obszarem moich zainteresowań pozostaje tzw. przez M. Kreutza „psychologia w sensie ścisłym", która posługuje się „introspekcją" jako głównym (lub jednym z głównych) środkiem poznania „duszy" [5]. Naszym pierwszym zadaniem w stosunku do tej psychologii jest uchwycenie jej wewnętrznej budowy jako szczególnej nauki poświęconej badaniom psychiki ludzkiej. Można by tego dokonać przyjmując różne punkty widzenia. Czytelnik będzie łaskaw uznać na razie nieco na kredyt, że najwłaściwszym dla naszych celów jest punkt widzenia epistemologiczny. Zgodnie z tym, tematem refleksji będą specjalnego rodzaju akty poznawcze, jakiemi dana gałąź nauki, w tym przypadku psychologia doświadczalna, posługuje się w swych badaniach. Akty te nie będą traktowane jako akty spełniane *hic et nunc* przez konkretnego psychologa, lecz jako akty typowe i podstawowe, w których i tylko w których, możliwe jest uświadomienie sobie psychologicznego materiału badawczego i dalsze opracowanie go w myśl metodologicznych założeń psychologii. Jak typowym i podstawowym aktem świadomości tego oto drzewa jest spostrzeżenie, tak typowym i podstawowym aktem świadomości wszelkich możliwych przedmiotów badań psychologii empirycznej będzie akt, który określimy niżej terminem „akt doświadczenia wewnętrznego" tejże psychologii.

---

[4] Epistemologia — tu: teoria poznania naukowego.

[5] Zob.: *Przedmowa tłumacza* w: P. Guillaume, *Podręcznik psychologii*, Warszawa 1958, s. VI—VII.

Należy odróżnić punkt widzenia epistemologiczny od metodologicznego. O ile zadaniem metodologii jest uchwycenie i opis obiektywnej struktury danej nauki, ujawnienie podstawowych przesłanek, wniosków, hipotez, sposobów eksperymentowania itp., o tyle zadaniem epistemologii jest opis i ocena typowych aktów poznawczych, które badacz musi spełnić, by wykryć interesujący go obszar świata a następnie poddać go naukowemu opisowi. Z tej racji epistemologia jest nauką logicznie bardziej podstawową niż metodologia. Gdy zatem będę tutaj mówił np. o „założeniach" psychologii empirycznej, słowo „założenie" nie ma wskazywać na „pierwotne zdania rsp. aksjomaty systemu" (jak to jest zazwyczaj w użyciu na gruncie metodologii), lecz na szczególną i konieczną treść aktu poznania, w którą ów akt właśnie dlatego, że jest aktem pozania dla danej nauki podstawowym, musi być wypcsażony. Epistemologiczny punkt widzenia pozwoli nam na najprostsze stosunkowo osiągnięcie głównego celu: na ujawnienie poszukiwanych antynomii.

Antynomie będą, jak zobaczymy, wynikiem braku dopasowania środków poznawczych, którymi dysponuje psychologia doświadczalna jako szczególnego typu nauka, do materiału poznawczego, którym jest ludzka „dusza".O tym braku wiedziano już przed Husserlem i niezależnie od niego. Szczególnie dobitnie stawiał tę kwestię H. Bergson. Różnica między Husserlem a innymi jest ta, że u Husserla została ona postawiona szczególnie radykalnie i to zarówno w aspekcie krytycznym jak konstruktywnym.

Po tych wstępnych uwagach zapytajmy wprost: jakiego rodzaju aktami poznawczymi posługuje się psychologia doświadczalna?

Otóż, jak zauważyłem, zasadniczo wszystkie akty poznawcze psychologii doświadczalnej przenika wspólny rys, dzięki któremu możemy je zaszeregować do jednego i tego samego gatunku aktów doświadczenia wewnętrznego psychologii empirycznej. [6] Doświadczenie wewnętrzne psychologii empirycznej wyodrębnia się od różnych odmian doświadczenia zewnętrznego, które są podstawą nauk o „świecie zewnętrznym", oraz od różnych odmian aktów immanentnej refleksji, które stanowią trzon husserlowskiej fenomenologii transcendentalnej. Akty doświadczenia wewnętrznego psychologii empirycznej odznaczają się przede wszystkim tym, że typowo jednolita jest ich nienaoczna treść. Treść nie-

[6] M. Kreutz woli termin „introspekcja". Spór o terminy nie jest jednak tutaj istotny. Dla mnie „introspekcja" jest szczególną odmianą doświadczenia wewnętrznego w ogóle (nie doświadczenia wewnętrznego psychologii empirycznej), warunkowaną w swym zasadniczym zrębie przez to doświadczenie. Por. np. tegoż autora: *Metody współczesnej psychologii*, Warszawa 1962 r.

naoczna, w akcie jest zaś tym, co niejako szkicuje wstępny projekt czy zarys przedmiotu, na który akt poznania właśnie się kieruje lub ma się skierować. [7]

Jakie są charakterystyczne rysy tej treści? W jakim kierunku sterują one uwagą badacza?

Na wstępie twierdzenie, którego doniosłość będziemy się starali pokazać: istotowo konieczny zespół szczególnych treści nienaocznych aktu, o którym mowa, konstytuuje najogólniejsze „pojęcie-wyobrażenie" tego, co „psychiczne" oraz „pojęcie-wyobrażenie" naukowości w ogóle a naukowości psychologiczno-empirycznej w szczególności. Oznacza to, że każdy badacz w dziedzinie psychologii doświadczalnej przystępuje z konieczności do swych badań z założonym „pojęciem" tego, co psychiczne, zatem obszaru badań psychologii, oraz założonym „pojęciem" naukowości, zgodnie z którym zamierza swe badania przeprowadzać i porządkować. W świetle tych „pojęć-wyobrażeń" widzi następnie swój przedmiot badań. Źródłem wielu kłopotów jest, jak zobaczymy, to, że wcale nie muszą to być „założenia" uświadomione a tym bardziej wyeksplikowane zarówno pod względem ich pochodzenia jak pod względem ich prawomocności.

Przyjrzyjmy się pokrótce jednemu i drugiemu kompleksowi „założonych" treści.

„Pojęcie-wyobrażenie" tego co psychiczne stanowi jedno z pierwotnych pojęć-wyobrażeń psychologii doświadczalnej i jako takie

---

[7] Pojęcie „nienaoczna" treść aktu jest zaproponowanym przez R. Ingardena tłumaczeniem kluczowego w teorii poznania Husserla terminu *signitive Inhalte rsp. Akte*. Przeciwieństwem treści nienaocznej jest treść naoczna, doznawana, prezentowana w bezpośrednim doświadczeniu. „Sama treść aktu — pisze Ingarden — jest w nim tym, co o tym rozstrzyga, w jakim kierunku (na który przedmiot) akt się zwraca i jakiego przedmiotu dotyczy, i to zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym" (*Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa 1961, s. 29).

Dla unaocznienia tych określeń wyobraźmy sobie następującą sytuację. Oto oczekujemy na dworcu kolejowym przyjazdu znajomej osoby. Mamy we wyobraźni jej wygląd, sylwetkę, jakiś strój. Całość tych „wyobrażonych" itp. treści stanowi nienaoczną treść aktu spostrzeżenia, które powinno zaraz nastąpić. Ona to pozwala nam na wykluczenie z pola widzenia wszystkich osób które wprawdzie przyjechały tym pociągiem, ale nie są tą oczekiwaną. W momencie spostrzeżenia treści nienaoczne zostają wypełnione danymi naocznymi. Ponieważ jednak wygląd ludzi naogół się zmienia, niektóre z nich nie zostają w ogóle wypełnione i ulegają unicestwieniu, inne są modyfikowane. Ten „nowy wygląd" człowieka staje się następnie podłożem dla nienaocznej treści nowego aktu, który ukonstytuuje się np. w momencie następnego oczekiwania na dworcu. Gdy nasza nienaoczna treść jest zbyt konkretna i zbyt silnie związana z dawnym wyglądem człowieka, może w ogóle nie dojść do rozpoznania go.

Coś podobnego dzieje się także w sferze poznania naukowego w tym psychologii doświadczalnej.

nie jest przez nią samą bliżej precyzowane. Ponieważ zaś wciąż jeszcze panuje w psychologii dążność do wyzwalania sie spod wpływów filozofii, co zresztą udaje się jej raczej ze zmiennym szczęściem, naogół nie przejmuje się takich określeń od filozofii. W rezultacie pierwsze i kluczowe dla psychologii pojęcie „psychicznego" czerpie się wprost z przednaukowej intuicji zjawiska. Nie ma zaś potrzeby nikomu wykazywać, jak bardzo płynny i wieloznaczny jest jej wynik. Właściwie wciąż jeszcze nie wiadomo, w jakim stopniu ma się psychologią doświadczalna zajmować światem ludzkim a w jakim światem zwierzęcym, jaki jest jej stosunek do fizjologii czy neurologii. Ten stan rzeczy jest być może wynikiem wielu różnych czynników, ale między nimi z pewnością nie całkiem podrzędną rolę odgrywa właśnie ta okoliczność, że odpowiedzialność za wstępną *tematyzację* psychologiczną ponosi prawie niepodzielnie przednaukowa intuicja regionów świata. [8]

„Pojęcie-wyobrażenie" nauki i naukowości jest nader złożone. Jego element składowy stanowi zawsze jakaś koncepcja *sprawdzalności* wyniku badań oraz koncepcja *prawa naukowego*, do sformułowania którego mają doprowadzić konkretne akty poznawcze.

Gdy idzie o koncepcję sprawdzalności, to ostatnio pod wyraźnym wpływem neopozytywizmu podkreśla się wyjątkową doniosłość sprawdzalności *intersubiektywnej*, zasadniczo komunikatywnej i możliwej do powtórzenia przez większą liczbę badaczy. Mimo cała wieloznaczność tego pojęcia i ewolucja, jakiej uległo ono u takich szermierzy neopozytywizmu jak R. *Carnap* i H. *Reichenbach*, wyłania się stąd nieodparta tendencja, by przedmiotem nauki czynić to, co jest *typowo powtarzalne* (stąd w psychologii empirycznej postulat powtarzania eksperymentu w typowo podobnych warunkach) oraz to, co daje się zaobserwować i opisać przez *kilku* co najmniej badaczy (stąd postulat porównywania wypowiedzi ankietowych celem uchwycenia typowej). Jest rzeczą zrozumiałą, że postulat intersubiektywnej sprawdzalności musi z konieczności posiadać swe reperkusje w samym zabiegu *dobierania* materiału badawczego, jeżeli nie wprost w jego charakterystycznym „wyglądzie".

Pójdźmy jednak krok dalej.

---

[8] Były co prawda próby przezwyciężenia tego ograniczenia. Jedną z pierwszych podjął Fr. *Brentano*, który za istotny rys zjawisk psychicznych uznał „intencjonalność", tj. ich wewnętrzne odniesienie do przedmiotu. Ale teza Brentany nie znalazła powszechnego uznania. Wywarła jednak duży wpływ na Husserla.

Celem, jak się zazwyczaj mówi, psychologii doświadczalnej jest ustalanie praw naukowych.[9] Ogólny charakter tych praw jest taki, jak praw innych nauk przyrodniczych: są zazwyczaj uzyskiwane przez indukcję, mają charakter hipotetyczny, stanowią punkt wyjścia dla przewidywania zachowań człowieka i w ten sposób przyporządkowują go ogólnej prawidłowości świata. Możliwości, które wyrażają, są możliwościami empirycznymi.[10] Większość z nich (jeżeli nie wszystkie) ma też charakter „statystyczny": opisują one zachowania typowe lub przeciętne (np. „typowe" zachowania się schizotymika czy cyklotymika wg psychologii osobowości E. Kretschmera). Słowem, są przybliżonym opisem doświadczenia.

Jeżeli jednak celem psychologii doświadczalnej jako nauki jest formułowanie tego rodzaju praw, to w nienaocznej treści aktu doświadczenia wewnętrznego musi pojawić się założenie istnienia w psychice szczególnych związków przyczynowych, które poznanie winno odkryć i sformułować w uniwersalne prawa.[11] Ale nie tylko to. Bo oto pod wpływem bezustannego podkreślania charakteru kauzalnego prawa naukowego, te, być może rzeczywiście istniejące w jakichś sferach psychiki, związki kauzalne, zostają podniesione do rangi związków zasadniczych, którym na różne sposoby wszystkie inne są przyporządkowane. To wszystko znów w szczególny sposób wpły-

---

[9] „W problemach, które będziemy rozpatrywali w tej książce, przyjmujemy jako cel, za przykładem nauk przyrodniczych, opis faktów i określenie ich warunków, tzn. opis innych faktów, które według obserwacji wykazują stały związek z pierwszymi; innymi słowy, chodzi o ustalenie praw". P. Guillaume, *dz. cyt.*, s. 3. Podobnie: T. Tomaszewski, *Wstęp do psychologii*, W-wa 1963, s. 30—37, ks. J. Lindworsky T. J., *Psychologia eksperymetalna*, Kraków 1963, s. 5—12 i wielu innych.

[10] Możliwość empiryczna w przeciwieństwie do możliwości czystej jest względna w stosunku do a) określonej chwili, b) określonego faktu w obrębie świata realnego, c) ulega wahaniom co do „stopnia" (bardziej lub mniej „prawdopodobna"). Por.: R. Ingarden, *Spór...*, t .I, s. 45—51.

[11] Pojęcie przyczyny biorę w znaczeniu nader szerokim. „Przyczyna" to po prostu stały antecedens (poprzednik) zjawiska, „skutek" to po prostu stały następnik zjawiska. Interesujące jest pod tym względem stanowisko J. Piageta. Wyróżnia on siedem form wyjaśniania w psychologii, sądzi jednak, że tylko między procesami fizjologicznymi zachodzą związki przyczynowe — „stany świadomości (sądy uważane za prawdziwe, wartości związane z celami i środkami) pozostają z tamtymi w izomorficznych związkach implikacji, podobnych do implikacji logicznej" (cytuję T. Witwickiego, recenzja z: P. Fraisse et Jean Piaget, *Traité de Psychologie Expérimentale*, „Ruch Filozoficzny", tom XXIV, n. 3—4, 1966, s. 195). „Izomorficzne związki podobne do implikacji" podpadają całkowicie pod pojęcie przyczynowości, którym tutaj operuję. Stanowią w istocie rzeczy jedną z odmian neopozytywistycznej interpretacji (lub generalizacji!) pojęcia związku kauzalnego.

nie na dobór a pośrednio także na treść („wygląd") badanego materiału. Aby uchwycić związek przyczynowy, trzeba przecież wpierw wydzielić część od całości, warunek, okoliczność, założyć zmienne i niezmienne, trzeba w szczególny sposób atomizować, by dopiero potem powiązać wszystko w jedność stosunku przyczyny i skutku. Gdy idzie o psychologię osobowości, to w niej nie tylko ustala się związki przyczynowe między poszczególnymi „kompleksami zjawisk" (np. między typem schizotymika a asteniczną budową ciała u wspomnianego Kretschmera), ale sam typ psychiczny, który zostaje wypracowany w toku badań, jest uznany za człon relatywnie najogólniejszego związku przyczynowego ze zdarzeniami świata jako drugim członem (jest „przyczyną" szczególnych „skutków" i „skutkiem" szczególnych „przyczyn"). I tak założenie istnienia związków przyczynowych w psychice, które w nienaocznej treści aktu doświadczenia wewnętrznego występuje jako konsekwencja szczególnej koncepcji naukowości, pociąga za sobą założenia konsekutywne: istnienia w psychice względnie izolowanych „całostek", jakichś quasi-atomów. Atomizująca koncepcja psychiki nigdy właściwie nie została do końca przezwyciężona na badanym przez nas gruncie psychologii empirycznej. [12]

Następstwem tego, że w nienaocznej treści aktu doświadczenia wewnętrznego pojawia się obiegowe „pojęcie-wyobrażenie" naukowości, jest szczególny rodzaj obiektywizacji, jaką to doświadczenie z konieczności wywiera na przedmiot swego oglądu.

„Obiektywizacja" to, dosłownie, przekształcenie tego, co nie jest przedmiotem, w przedmiot. Według M. Schelera wynika ona,

---

[12] Epistemologia psychologii empirycznej mówi jednak o innych jeszcze niż akty doświadczenia wewnętrznego, aktach poznania ludzkiej psyche. Na gruncie psychologii osobowości natrafiamy np. na „poznanie rozumiejące" a nawet na „ogląd istotny" — pojęcia, które zaszczepił psychologii W. Dilthey, A. Pfänder, E. Husserl i. in. Wydaje się jednak, że wprowadzenie do psychologii obydwu środków poznawczych nie oznacza, poza nielicznymi wyjątkami, jakiejś radykalnej zmiany w jej strukturze. W istocie rzeczy bowiem obydwa sposoby poznania stanowią część składową doświadczenia wewnętrznego, o którym tutaj mówimy. „Ogląd istotny" służy zazwyczaj do wyodrębnienia elementów psychicznych, które następnie połączy jedno ogólne prawo kauzalne, natomiast „rozumienie" jest bądź warunkowane przez uprzedni ogląd relacji kauzalnych, bądź stanowi punkt wyjścia dla ustalenia nowej relacji kauzalnej, tym razem między osobowością a światem ją otaczającym. Podstawowe elementy konstytutywne nienaocznej treści aktu doświadczenia wewnętrznego psychologii pozostają zatem nietknięte. Sądy te wypowiadam w oparciu o analizę prac.: W. Salber, *Qalitative Methoden der Persönlichkeitsforschung;* E. Mittenecker, *Die Quantitative Analyse der Persönlichkeits;* K. Strunz, *Das Problem der Persönlichkeitstypen;* wszystkie prace w: *Handbuch der Psychologie,* t. IV, *Persönlichkeitsforschung und Persönlichkeitstheorie,* praca zbiorowa pod red. Ph. Lerscha i H. Thomae, Göttingen 1960.

a także w jakimś zakresie polega, na zajmowaniu przez podmiot poznający postawy pewnej „neutralności" wobec badanego materiału, w związku z czym materiał, którego istotnym rysem jest to, że „jest mój" (egotyczność) zostaje jakby oderwany od „ja" (*ego*) i potraktowany jako a-egotyczny, zatem jako przedmiot.[13] Niemniej szczególny proces przekształcenia na gruncie wewnętrznego doświadczenia psychologii wcale nie kończy się na tym, na co wskazuje tutaj Scheler. Dochodzi w niej jeszcze do pozytywnego nałożenia na a-egotycznie pojętą psychikę dalszych form typowo przedmiotowych, wśród których na pierwszym miejscu znajdujemy formę obiektywnego czasu. Psychologia doświadczalna nie zna żadnego innego czasu poza czasem obiektywnym matematycznego przyrodoznawstwa (dodajmy: czasem makroskopowym). A bez pojęcia czasu obejść się nie może, bo jest ono implikowane przez samą ideę kauzalnego prawa naukowego. Stąd wszelkie „dane psychiczne" zostają przez doświadczenie wewnętrzne przyporządkowane kategoriom tego czasu.

Podstawowa forma obiektywizacji czasowej zawiera w sobie formy bardziej szczegółowe. Mówi o tym przy innej okazji Scheler.[14] Wymienia: wyodrębnianie „całostek" przeżyciowych według przestrzennych odrębności zachodzących między faktami zewnętrznymi uznanymi za bodźce dla danych „całostek", przenoszenie względnej prostoty „bodźca" na wywołane przez bodziec przeżycie, dzięki czemu ono samo przybiera pozór prostoty, ujmowanie w świadomości tylko tego, co ma związek z działaniem w świecie lub z poruszeniami ciała, wyróżnianie przeżyć zgodnie z panującą w danym języku nomenklaturą oraz cały szereg innych. Okazuje się, że naturalnym kierunkiem złudzeń nie jest rzutowanie pewnych form typowych dla świadomości na świat zewnętrzny, lecz na odwrót, przenoszenie na świadomość typowych struktur przedmiotowych.

Mówi się niekiedy, że psychologia jest nauką o „zjawiskach psychicznych". Czym jednak są te „zjawiska psychiczne" psychologii doświadczalnej?

Rzecz w tym, że są one w swych najogólniejszych zarysach „z góry" zaprojektowane przez nienaoczną treść aktów doświadczenia wewnętrznego, którymi się ta psychologia posługuje. Są one zatem tym, co trwa w obiektywnym czasie, co jest poddane szczególnym prawom kauzalnym lub pozwala się do nich nagiąć, co może być dane w sposób możliwie najbardziej intersubiektywny i intersubiektywnie sprawdzone, co jest w związku z tym zasadniczo powtarzalne a także to, co jako „psychicz-

[13] *Die transzendentale und die psychologische Methode*, Lepipzig 1900, s. 162 n.
[14] *Die Idole der Selbsterkenntnis*, *Schriften aus dem Nachlass*, Bd. I, s. 232 nn.

ne" uznaje przednaukowa intuicja świata. Żaden akt konkretnego poznania nie może wykroczyć poza te „warunki a priori". Gdyby przypadkiem to zrobił, jego wynik byłby w najlepszym razie uznany za bezużyteczny „dla psychologii jako nauki".

Po przeprowadzeniu powyższych, zresztą nader pobieżnych, analiz, możemy podjąć próbę sformułowania podstawowych antynomii [15] psychologii doświadczalnej, pojętej bądź jako jedyna nauka o całej świadomości-psyche człowieka, bądź jako nauka zasadnicza o niej. Wszystkie antynomie są, jak się okaże, szczególnymi specyfikacjami antynomii najbardziej podstawowej, która zachodzi między tym, jaka jest naprawdę natura świadomości rsp. psychiki, a tym, jaką ona się rysuje wewnątrz nienaocznej treści aktów doświadczenia wewnętrznego pod postacią idei „zjawiska psychicznego". Jest rzeczą oczywistą, że sama możliwość wykrycia antynomii jest uwarunkowana przez istnienie innych niż to doświadczenie poznawczych środków dostępu do świadomości. Sprawy tej jeszcze będziemy musieli dotknąć.

I-a antynomia polega na przeciwieństwie między swoiście kauzalistyczną koncepcją „zjawiska psychicznego" psychologii doświadczalnej a zasadniczo nie-kauzalistyczną strukturą świadomości jako takiej.

„Doświadczenie wewnętrzne — mówił Husserl — nie przedstawia nam niczego takiego, co by było »czystym jednym na zewnątrz drugiego« *(blosse Aussereinander)*; nie zna żadnego rozgraniczenia między częściami samoistnych elementów. Zna jedynie wewnętrzne zmieszanie ze sobą stanów w jedność uniwersalnego zespołu, który w wewnętrznej naoczności przedstawia się nam stale jako zespół". [16]

II-ga antynomia zachodzi między wynikającą z opisanej idei nauki preferencją intersubiektywnego doświadczenia a rzeczywistą budową przeżyć, które na mocy swoistego sposobu istnienia mogą być dane wyłącznie przeżywającemu je podmiotowi w aktach szczególnej refleksji.

Przeżycie jest czymś, o czym bezpośrednio ja tylko wiem. Co robić, by moja wiedza o przeżyciu stała się udziałem innych? Jak pogodzić konieczność intersubiektywnych sprawdzeń z subiektywnością materiału badawczego?

Z tego podstawowego dylematu rodzą się w psychologii dwa przeciwstawne sobie radykalizmy. Jeden zmierza do oparcia badań nad świadomością o metody „subiektywne" (wyłącznie doświadczenie

---

[15] Przez antynomię nie rozumiem tutaj jakiejś wyraźnej sprzeczności między sądami danej nauki. Chodzi mi raczej o przeciwieństwa postaw badawczych, które tylko niekiedy przejawiają się formalnymi sprzecznościami.

[16] *Phänomenologische Psychologie*, „Husserliana", Bd IX, Haag 1962, s. 8—9.

wewnętrzne), drugi zamierza oprzeć się na metodach „obiektywnych" (behawioryzm). Pierwszy naraża się na zarzut „nienaukowości", drugi na zarzut „ślepoty" na to, co istotowo psychiczne. Dzieje psychologii przypominają bieg piłki, która odbija się raz od jednej, raz od drugiej ściany.

III-a antynomia polega na przeciwieństwie między radykalnym subiektywizmem przeżyć a ich obiektywizacją przez doświadczenie wewnętrzne omawianej psychologii.

Sposób istnienia przeżyć jest taki, że są one w szczególnym znaczeniu egotyczne: są przeżyciami konkretnego „ja". Tymczasem podstawowa dążność doświadczenia wewnętrznego zmierza do przyporządkowania ich obiektywnemu światu, co dokonuje się w pierwszym rzędzie poprzez narzucanie na nie kategorii obiektywnego czasu. Stąd wyłania się podstawowa dysharmonia między wewnętrznym czasem przeżyć a zewnętrznym czasem przedmiotów, w który te przeżycia zostają „wtłaczane".

IV-ta antynomia zachodzi między dogmatyzmem psychologii a postulatem wynikającym z idei naukowości w ogóle, który domaga się radykalizmu w sferze uzasadnień.

W psychologii doświadczalnej pojawiają się jako jej własne „dogmaty": przednaukowe pojęcie tego, co psychiczne, zaczerpnięta z obiegowej filozofii idea naukowości, swoista koncepcja przyczynowości, koncepcja obiektywnego czasu i szereg pochodnych. W przeciwieństwie do tego pierwotna (nie obiegowa) idea naukowości wymaga uzasadnienia lub wyjaśnienia wszystkich założeń, wyznaczających kierunek i sposób badania rzeczywistości.

Istnienie powyższych antynomii było, jak wspomniałem, sygnalizowane przed Husserlem i niezależnie od Husserla. Niemniej głos Husserla ma tutaj szczególne znaczenie. Oto myśliciel ten, którego wrażliwa intuicja odsłoniła filozofii najgłębsze obszary ludzkiej świadomości i postawiła w obliczu nowych zagadnień, gdy mówi o psychologii, używa wprost słowa: ślepota. Psychologia jest ślepa na to, co specyficznie duchowe [17]. Ślepota na własny przedmiot badań podcina wszelkie racje bytu danej nauki. Bądźmy jednak sprawiedliwi: Husserl ma na myśli przede wszystkim psycho-fizjologię stojącą pod wpływem Wundta. Co oczywiście nie znaczy, by zarzutu nie można odnieść w jakimś stopniu do innych odmian psychologi doświadczalnej, skoro każda z nich opiera się o opisane wyżej szczególne doświadczenie wewnętrzne.

Odpowiedzią Husserla na kryzys w psychologii doświadczalnej była koncepcja psychologii fenomenologicznej rsp. czystej psycho-

---

17 *Phänomenologische Psychologie*, s. 6, 54, 305 nn.

logii. Zanim jednak zdamy sobie sprawę z niektórych jej założeń, zatrzymajmy się pokrótce nad analogicznym problemem antynomii na gruncie psychologii racjonalnej neotomistów.

ANTYNOMIE PSYCHOLOGII RACJONALNEJ NEOTOMISTÓW

Gdyby można było uzasadnić, że zadania postawione przez Husserla własnej psychologii fenomenologicznej spełnia racjonalna psychologia neotomistów, uchodząca powszechnie za „filozoficzną naukę o duszy", wtedy cały wysiłek twórcy fenomenologii trzeba by uznać za wyważanie otwartych drzwi. Ale to nie wydaje się możliwe. Psychologia racjonalna neotomistów nie tylko nie odpowiada na postawione przez psychologię fenomenologiczną pytania, ale nawet nie widać żadnych możliwości metodologicznych, by pytania takie mogły się wyłonić z jej własnych przesłanek. W gruncie rzeczy nie wyszła ona nigdy poza klasyczny rejestr zagadnień narzuconych jej ostatecznie przez teologię. Co więcej: ona sama nie jest wolna od wewnętrznych antynomii.

Nie znaczy to, by pojawienie się psychologii racjonalnej w filozofii ostatnich czasów było całkowicie pozbawione sensu. Można się nie zgadzać, jak zobaczymy, z jej koncepcją metodologiczną i epistemologiczną, ale w niczym nie zmienia to znaczenia faktu pod wieloma względami podstawowego: psychologia ta raz jeszcze postawiła przed człowiekiem zasadnicze *pytania* dawnej filozofii, pytania o wolność, duchowość, substancjalność duszy itd. Postawiła je zaś w okresie, gdy oficjalna nauka uznała je za „nienaukowe". Trzeba zaś podkreślić, że w dziejach filozofii i nauki liczy się nie tylko mistrzostwo w rozwiązywaniu problemów, ale także odwaga w ich wysuwaniu.

Psychologia racjonalna neotomistów jest, jak wspomniałem, uznawana przez samych tomistów za integralny składnik filozofii rsp. metafizyki szczegółowej. Mimo to jej podstawowe zagadnienia znajdujemy zazwyczaj w podręcznikach „ogólnej psychologii", które są inspirowane przez ten kierunek. Jest to wyrazem dążności, by racjonalną psychologię zbliżyć pod względem metodologicznym i epistemologicznym do psychologii doświadczalnej. Samo zbliżenie można przeprowadzać trojako:

a — Można traktować psychologię racjonalną jako szczególną nadbudowę teoretyczną nad *wynikami badań* psychologii doświadczalnej, systematyzującą te wyniki i wyprowadzającą wnioski odnośnie *własnych* problemów, których istnienie jest warunkiem odrębności każdej gałęzi nauki. Zaznaczam jednak już tutaj, że wzmiankowany typ „zbliżenia" obydwu gałęzi nauk jest za-

sadniczo obcy duchowi tomizmu, ponieważ u jego źródeł leży pozytywistyczna idea filozofii jako nauki uogólniającej wyniki badań nauk szczegółowych. Z tej też racji nie będę się nim tutaj zajmował.

b — Można przejmować od psychologii doświadczalnej metody rsp. sposoby poznania „duszy" (przynajmniej najbardziej podstawowe) i stosować je następnie do rozstrzygania własnych zagadnień. Ten typ zbliżenia nazwijmy ogólnie epistemologicznym.

Szczególny przykład zbliżenia typu epistemologicznego przedstawia nam ks. K. Kłósak w rozwiązywaniu zagadnienia sposobu poznania duszy ludzkiej a bardziej konkretnie — poznania jej substancjalności [18]. Autor zmierza do wykazania substancjalności „ja" przez zastosowanie w badaniach „introspekcji psychologicznej", czyli, w naszym języku, doświadczenia wewnętrznego psychologii, której opis znajduje częściowo u A. Michotte'a, częściowo u J. Lindworsky'ego [19]. Teza psychologii racjonalnej, że dusza ludzka jest substancjalna (substancją jest tzw. „ja" świadomości), pojawia się jako wynik stosowania właściwych psychologii doświadczalnej sposobów poznawczych.

c — Można wreszcie zmierzać do szczególnego „zrozumienia" wyników poznawczych psychologii doświadczalnej w świetle filozoficznych pojęć przekazanych nam przez metafizykę ogólną. Ten typ „zbliżenia" nazwijmy metafizycznym.

Punktem wyjścia ostatniego „zbliżenia" jest zatem pewien zasób pojęć i zasad ustalony znaczeniowo i, jak się okazuje, także kryteriologicznie przez metafizykę. Odnośnie niektórych pojęć i zasad suponuje się, że ich ważność na terenie psychologii nie jest oczywista i dlatego wymaga uzasadnienia, przy czym w samym uzasadnieniu sięga się znów do metafizyki po inne pojęcia i zasady, które mają „pomóc" w dowodzie tezy. Jedną z takich zasad jest uszczegółowiona zasada metafizycznej przyczynowości w formie *agere sequitur esse* lub (jako jej pochodna): *cognitum est in cognoscente juxta modum cognoscentis*, zwana także zasadą „proporcjonalności między skutkiem a przyczyną" (ks. K. Kłósak). Związek z psychologią doświadczalną może być mniej lub bardziej luźny. W sposób najbardziej ramowy i negatywny wyznacza

---

[18] Kazimierz Kłosak *Zagadnienie wyjściowej metody filozoficznego poznania duszy ludzkiej*, „Studia Philosophiae Christianae", nr 1, Warszawa 1965, s. 75—123.

[19] A. Michotte, *Psychologie et philosophie*, „Revue Neoscolastique de Philosophie", XXXIX (1936), J. Lindworsky, *Experimentelle Psychologie 2*, München 1931.

go postulat nie popadnięcia w sprzeczność z ostatecznie ustalonymi tezami doświadczenia psychologicznego.

Niemniej okazuje się, że zarówno pierwszy (epistemologiczny) jak drugi (metafizyczny) typ zbliżenia jest przeniknięty wewnętrznie antynomiami. Oto podstawowe z nich:

I-a antynomia wiąże się z epistemologicznym typem „zbliżenia". Polega ona na zasadniczej dysproporcji między tym, co przyjmuje się jako środek poznania „duszy", a tym, co ma zostać uzasadnione rsp. wykazane. Przyjrzyjmy się temu bliżej.

„Środek poznawczy", rsp. metoda z nim związana, który się przejmuje, to wewnętrzne doświadczenie psychologii empirycznej. Przyjmuje się go z konieczności wraz z całym dobrodziejstwem inwentarza. Istotnym rysem tego doświadczenia jest, jak widzieliśmy, względnie jednoznacznie określona nienaoczna treść aktu. Dzięki niej doświadczenie wewnętrzne dokonuje „obiektywizacji" sfery psychicznej, która polega m. in. na narzuceniu na świadomość kategorii obiektywnego czasu a następnie także innych kategorii przedmiotowych. Ale tak „zobiektywizowane" doświadczenie nie jest zdolne ujawnić żadnego substancjalnego „ja", ponieważ moment egotyczny (*ichliche*) pada ofiarą jego funkcji eliminacyjnej. Nie ujawnia też żadnej „głębi świadomości", żadnego prawdziwego trwania w czasie. Sądzę, że jeżeli w badaniach tego typu, jakie przeprowadza ks. K. Kłósak, mimo wszystko ma się świadomość obcowania z „ja" czy „substancją", to dzieje się tak tylko dlatego, że w rzeczywistości uruchamia się intuicje całkiem innego typu, niż te, o których wyraźnie się mówi. Aby uchwycić nasze „głębinowe ja", związki eidetyczne między nim a aktami, szczególne układy momentów egzystencjalnych, trzeba posłużyć się daleko bardziej skomplikowanymi aktami poznawczymi, niż spostrzeżenie wewnętrzne [20]. Z doświadczenia wewnętrznego psychologii doświadczalnej można uzyskać tylko doświadczalną psychologię. Jeżeli się sądzi, że uzyskuje się coś więcej, to jest to tylko pozór.

W rozważaniach ks. K. Kłósaka, skądinąd bardzo cennych, natrafiamy na punkt, w którym antynomia jest szczególnie jaskrawa i który z tej racji wymaga szczególnego zasygnalizowania. Oto

[20] Starałem się to w sposób zresztą nader niewyczerpujący pokazać w: *Ja transcendentalne w filozofii Edmunda Husserla*, „Studia Theologica Varsoviensia", nr 1/2 1964 r., na str. 552—560. Wprowadziłem tam nazwę „redukcja egotyczna" jako określenie jednego z niezbędnych sposobów wyodrębniania „ja" ze strumienia świadomości koniecznych do tego, aby je móc uczynić tematem fenomenologicznych opisów.

autor, jak sam pisze, zamierza w swych badaniach nad substancjalnością „ja" stosować m. in. „introspekcję egzystencjalną" (Michotte, Titchener), w której akt kontemplacji ujmuje psychiczną treść w „postaci przedmiotu o podanym znaczeniu". Wprawdzie „ujmuje tę treść w niej samej, tak że interpretacja zjawiska psychicznego w terminach rzeczy jest z aktu kontemplacji wykluczona", niemniej „podatne dla introspekcji są spostrzeżenia i konstrukcje wyobraźni, gdyż występują przed naszą świadomością w roli »przedmiotu«" (podkr. moje, J. T.).[21] Jeżeli dobrze rozumiem sformułowanie „występują w roli przedmiotu", oznacza ono, że dzięki introspekcji (lub może „z winy" introspekcji) egzystencjalnej, coś, co nie jest przedmiotem, mimo to przybiera jakąś postać przedmiotu. A cóż to może znaczyć innego, niż to, że pewien materiał psychiczny czyni się tematem psychologii jedynie kosztem wstępnego zafałszowania jego wewnętrznej treści?

II-ga antynomia wyłania się jako wynik zastosowania do badań nad świadomością specyficznie rozumianej zasady przyczynowości. Polega ona na przeciwieństwie między twierdzeniem, że podstawowa struktura i zasadnicze właściwości zjawisk psychicznych są poznawane bezpośrednio a konsekwentnym stosowaniem w badaniach rozumowań opartych o wyżej wymienioną „zasadę", które zakładają, że „natura" duszy jest poznawalna wyłącznie w sposób pośredni.

W psychologii racjonalnej znajdujemy rozumowanie, które jest typowe: „jeżeli treści poznawcze są duchowe, to duchowe są akty poznania rozumowego, a tym samym również wykonująca je władza rozum, oraz duchowa jest substancja, będąca podmiotem władzy, tj. dusza ludzka"[22]. W niniejszym rozumowaniu uzasadnia się tezę o duchowości duszy ludzkiej przyjmując jako punkt wyjścia duchowość „treści poznawczych" (pojęć) oraz szczególnie, jak wspomniałem, zinterpretowaną zasadę przyczynowości: „poznanie nosi oznakę podmiotu, który je uzyskuje. I odwrotnie, oznaka ta odsłania nam właściwości i naturę tego podmiotu"[23]. Z drugiej jednak strony w tej samej psychologii dokonuje się szeregu stwierdzeń, których epistemologicznym warunkiem jest uprzednie przyjęcie, że „natura" świadomości dana nam jest bezpośrednio, np. twierdzenie, że „ja" utożsamia się z duszą bądź z substancją duszy. I tak przez stosowanie w badaniach wyżej wymienionej „zasady" przyczynowości daje się wyraz przekonaniu, że bezpo-

[21] *Art. cyt.*, s. 76—77.

[22] *Psychologia ogólna*, Lublin 1961, s. 471.

[23] J. Pastuszka, *Psychologia...*, D. J. Mercier, *Psychologie* 2, Louvain-Paris 1912, s. 245.

średnie poznanie natury duszy po prostu nie istnieje, ale przez przyjęcie całego szeregu tez, które mogą pochodzić wyłącznie z bezpośredniego poznania tejże „natury", daje się wyraz obiektywnemu stanowi rzeczy, że to metody dedukcji metafizycznej są tutaj zbyteczne.

Na marginesie trzeba jeszcze zauważyć, że sama idea stosowania do tego typu badań „zasady przyczynowości" wydaje mi się nieporozumieniem. Abstrahując już od różnych sformułowań odnośnej „zasady", na jakie natrafiamy w pracach neotomistów, pomysł traktowania pojęć itp. jako skutków w aktywności umysłu, wydaje mi się absurdem. Absurdem jest bowiem przypisywanie im tego samego typu istnienia, jaki przysługuje zdarzeniom ewentualnie aktom, w których są mniemane. Kto tak postępuje, nie rozróżnia fundamentalnych struktur świadomości, jakimi są akt i przedmiot aktu rsp. akt i jego sens. Poza tym zapytajmy jeszcze, między czym a czym ma zachodzić ów domniemany związek „proporcjonalnej przyczynowości"? J. Pastuszka w cytowanym wyżej fragmencie mówi, że „duchowe" są „treści poznawcze". D. J. Mercier sugeruje, że duchowy jest sposób istnienia treści poznawczych. Oznaczałoby to, że związek zachodzi bądź między „naturą" duszy a „treściami poznawczymi" (ogólność, konieczność), bądź tą samą „naturą" a „sposobem istnienia" pojęć. Ale jedno i drugie rozwiązanie prowadzi do absurdu. Idąc bowiem wciąż po linii rozumowania zgodnego z zasadą „proporcjonalności przyczyny i skutku" trzeba by powiedzieć, że „natura" duszy jest... powszechna i konieczna (jak abstrakcyjne „treści poznawcze") lub odznacza się idealnym sposobem istnienia (jak idee, które miałyby być jej „skutkiem"). Jest rzeczą charakterystyczną, że na gruncie neotomizmu nigdy nie natrafiamy na tego typu paralogizmy. Dla czego? Być może właśnie dlatego, że przeszkadza temu najbardziej elementarna intuicja świadomości, której się *explicite* nie chce uznać.

III-a antynomia jest bodaj najbardziej podstawowa. Polega ona na przeciwieństwie między dążeniem każdej rzetelnej filozofii do opisywania badanego materiału stosując w tym celu pojęcia i terminy wywiedzione wprost z nieskażonej intuicji tego materiału, a dążeniem psychologii racjonalnej do ekstrapolacji na psychikę i świadomość pojęć metafizyki.

Pojęciami, które neotomizm w ten sposób eksprapoluje, są zazwyczaj metafizycznie rozumiane pojęcia substancji i przypadłości, przyczyny i skutku, aktu i możności, materii i formy, obiektywnego czasu oraz szereg pojęć pochodnych. W przypadku badań nad świadomością, gdzie materiał badawczy jest szczególnie delikatny i gdzie tak łatwo o złudzenie „reifikacyjne", taki sposób postępowania jest

szczególnie narażony na niebezpieczeństwa. Stąd cała niemal współczesna filozofia świadomości rozpoczyna od przeciwnego zabiegu: od wątpienia, redukcji, destrukcji, zrywania z wszelkimi pojęciami i założeniami nauk szczegółowych. Jest to mniej więcej to samo, co robi biolog przystępujący do badań mikroskopowych — wpierw czyści szkiełka mikroskopu. Neotomizm natomiast przyjmuje odwrotną postawę. I to, jak się zdaje, tłumaczy, dlaczego w pewnym momencie poza nim rozpoczął się gwałtowny rozwój filozofii świadomości, podczas gdy psychologia racjonalna trwa nadal w systemie pojęć i problemów odziedziczonych po klasycznej metafizyce średniowiecza.

Wydaje mi się, że u podstaw neotomizmu legła niedopracowana do końca idea filozofii jako nauki. Jego głównym celem miała być konfrontacja „filozofii wieczystej" św. Tomasza ze współczesnością. Stąd też, mimo niewątpliwych osiągnięć na wielu polach, musiał on wcześniej czy później podzielić los wszelkich konformizmów. To całkiem proste: gdy ktoś obok nas wymyśla metody i dokonuje nowych odkryć, kierunek, którego racją bytu jest nieustanna konfrontacja, będąc być może wciąż jeszcze cenny ze względów dydaktycznych czy psychologicznych, staje się jednak po pewnym czasie, pod względem ściśle naukowym po prostu zbyteczny.

IDEA PSYCHOLOGII FENOMENOLOGICZNEJ

Szkicując projekt psychologii fenomenologicznej zmierzał Husserl do dwóch celów podstawowych: dostarczenia teoretycznej i fenomenologicznej podbudowy dla psychologii doświadczalnej oraz uzyskania bardziej adekwatnego opisu struktur świadomości, niż to było możliwe na gruncie tej ostatniej. Psychologia fenomenologiczna, którą nazywał także „czystą psychologią", nie miała zatem zastąpić psychologii doświadczalnej, lecz miała ją podbudować i wyznaczyć właściwe dla niej obszary badawcze.

Jak w krótkim zarysie przedstawiają się podstawy psychologii czystej?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy dokonać znacznego wyboru w bogatym materiale źródłowym. [24] Kryteria wyboru są w ja-

---

[24] Podstawowym źródłem informacji o psychologii fenomenologicznej są: *Die Krisis...*, §§ 56—73, *Ideen zu einer reiner Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, zweites Buch, „Husserliana", Bd. IV, 1952, §§ 18—64, oraz *Phänomenologische Psychologie*, „Husserliana", Bd, IX, 1962. Ostatnia z wymienionych pozycji obejmuje wykłady Husserla z 1925 r., różne wersje opracowywanego dla *Encyclopaedia Britannica* artykułu o fenomenologii, wykłady am-

kimś zakresie wyznaczone przez dotychczasowy przebieg naszych rozważań: chodzi o odsłonięcie tego aspektu psychologii fenomenologicznej, który pozwala dostrzec zasadniczą możliwość przezwyciężenia ujawnionych wyżej antynomii. Miały one, jak sobie czytelnik przypomina, ostatecznie epistemologiczne źródła: wypływały bądź z tego, że do badań nad ludzką *psyché* przystępowało się ze szczególnie sprecyzowaną nienaoczną treścią aktów doświadczenia wewnętrznego (antynomie psychologii doświadczalnej oraz antynomia epistemologicznie-konfrontacyjnej psychologii racjonalnej), bądź z tego, że opierało się je o niemniej jednoznacznie sprecyzowaną treść aktów jakiegoś innego rodzaju samopoznania (metafizycznie-konfrontacyjna psychologia racjonalna). Jeżeli jednak wyzwolenie spod niebezpieczeństwa antynomii ma się powieść, psychologia fenomenologiczna musi radykalnie zerwać z doświadczeniem wewnętrznym psychologii doświadczalnej oraz wszystkimi innymi wstępnie „zdogmatyzowanymi" poznaniami „duszy" i musi sama wypracować bardziej właściwe środki dostępu poznawczego do jej tajemnic.

W dalszym ciągu niniejszego szkicu będę zmierzał do pokazania zasadniczych etapów zarówno w procesie zrywania z dogmatyzmem, jak w procesie wykrywania nowych sposobów poznania „duszy". I jeszcze jedna ważna uwaga: staram się prezentować tylko ten aspekt poglądów Husserla, który uważam osobiście za merytorycznie słuszny.

Przede wszystkim, co jest przedmiotem psychologii fenomenologicznej?

Otóż przedmiotem jej jest, najogólniej, „dusza" *(Seele)*. Nie jest nim zatem świadomość transcendentalna, która stanie się obszarem badań czystej rsp. transcendentalnej fenomenologii, ani też ciało ludzkie wraz z jego fizjologicznymi właściwościami, które może, w jakimś zakresie, pozostać przedmiotem badań dotychczasowej psychologii empirycznej. Husserl wraca do etymologicznego znaczenia terminu „psychologia" = „nauka o duszy". Duszą jest „ludzka monada", którą konstytuują fenomenalnie rozumiane akty świadomości (spostrzeżenia, decydowania, wyobrażania sobie itd.), władze psychiczne (rozum, wola, pamięć itd.), własności habitualne, które pojawiają się w świadomości jako wynik decyzji

sterdamskie oraz liczne rękopisy. Nie wszystko w wymienionych pracach jest jednakowo wykończone pod względem formalnym i merytorycznym, tym bardziej że prawie wszystkie materiały stanowią pośmiertną spuściznę po Husserlu. Poglądy Husserla przechodziły znaczną ewolucję, czego znamiennym przykładem są cztery, różniące się dość zasadniczo od siebie, wersje artykułu do *Encyklopedii*. Mimo to jednak zasadniczy zrąb koncepcji jest dostatecznie jednoznaczny, by służyć jako punkt wyjścia badań.

(bycie sprawiedliwym, bycie uczonym itd.), oraz szereg przeżyć nieaktowych, tj. doznań, poruszeń emocjalnych, nawpół własnych zachceń itd. Także ciało, w którym dusza istnieje i działa, jest przedmiotem tej psychologii, ale tylko o tyle, o ile jest dane jako fenomen doświadczenia wewnętrznego i zewnętrznego swoiście, jak zobaczymy, rozumianego. [25]

Psychologia fenomenologiczna zmierza do uchwycenia „istoty" (*eidos*) [26] aktu, władzy psychicznej, własności habitualnej itd. i istoty fenomenu psychicznego w ogóle, czyli do precyzyjnego wyznaczenia regionu swych własnych badań. Zdaniem Husserla, istotą fenomenów psychicznych jest ich intencjonalność: są one zawsze skierowane ku czemuś, są świadomością czegoś (spostrzeżenie jest spostrzeżeniem tego oto drzewa, miłość jest miłością tego oto człowieka, wybór jest wyborem między tymi oto alternatywami itd.) [27]

Ważniejsze jednak od wyznaczenia ogólnego terenu badań nowej psychologii jest odsłonięcie jej wewnętrznej budowy, tj. jej metod badawczych i środków poznawczych, jakimi dysponuje.

Rysem charakterystycznym nowej psychologii jest, jak już wspomniałem, szczególny anty-dogmatyzm. Idzie o osiągnięcie negatywnego i pozytywnego celu: o wyeliminowanie wszelkich wtrętów fałszujących pierwotne doświadczenie świadomości i o pozytywne odsłonięcie w niej struktur pierwotnych. Metodą osiągnięcia obydwu celów jest redukcja psychologiczna [28] (od słowa *reducere*, dosłownie: sprowadzać do czegoś, wykluczać to, co pochodne).

Widzieliśmy wyżej, że ostatecznie wszystkie antynomie psychologii doświadczalnej oraz psychologii racjonalnej neotomistów, brały

---

[25] *Phänom. Psych.*, s. 247, *Ideen*... II, §§ 18 nn. Ze względów czysto dydaktycznych dokonuję tutaj przedstawienia logicznego porządku zagadnień, które u Husserla nie miało miejsca. Zarysowana charakterystyka „duszy" pojawia się u niego dopiero w końcowych partiach prac, jako wynik żmudnych analiz i stopniowych rozstrzygnięć. W przeciwnym wypadku Husserl powtarzałby błąd psychologii empirycznej. Niemniej dla ułatwienia percepcji wydawało mi się korzystne dokonanie takiego przestawienia.

[26] Husserl nie daje nam pełnego wyjaśnienia pojęcia „istoty". Mówi ogólnikowo: „Przede wszystkim «istota» oznacza znajdujące się w bycie będącego sobą indywiduum pewne «C o»". (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Bd. I, „Husserliana", Bd. III, Haag 1950, s. 13). W praktyce badawczej stosuje je na określenie koniecznych składników fenomenu. „Istota" nie jest nigdy czymś, co by wyznaczało strukturę bytu jako bytu (jak w tomizmie). Wyznacza ona jedynie swoisty sens fenomenu (abstrahuję tutaj od zagadnienia istot przedmiotów idealnych).

[27] Jaki jest zakres tego twierdzenia u Husserla i w jakim znaczeniu jest ono w ogóle do utrzymania, tego tutaj nie rozważam. Sprawa intencjonalności stanowi temat sam dla siebie.

[28] *Phänom. Psych.*, s. 260—262.

się stąd, że do badań nad świadomością przystępowało się z niewyjaśnionymi i nieuprawnionymi założeniami. Założenia te należy teraz wyeliminować, Husserl wyjaśnia, że psychologia fenomenologiczna nie może zakładać żadnych związków kauzalnych, musi się wyzwolić spod presji modelu „elementów psychicznych", od „atomizowania" i „kawałkowania" treści, które nieustannie na siebie zachodzą. Skoro ma być nauką opisującą względnie pierwotne twory świadomościowe, nie może w tym celu spożytkować żadnych twierdzeń nauk szczegółowych o faktach, jak to czyniła epistemologicznie konfrontacyjna koncepcja neotomizmu, ani żadnych twierdzeń metafizyki, jak to czyniła głównie metafizycznie konfrontacyjna koncepcja tegoż. Ale eliminacyjna funkcja redukcji sięga dalej: aby odsłonić istotę fenomenu, tj. to, co w nim jest zasadnicze, należy dokonać eliminacji tego, co szczegółowe, konkretne a przede wszystkim niekonieczne. Wraz z tym nie będzie też brany pod uwagę moment istnienia przedmiotu fenomenów psychicznych a nawet moment realnego istnienia samych tych fenomenów.

Nie znaczy to jednak, by psychologia fenomenologiczna była wyzwolona spod wszelkiego „dogmatyzmu". Pamiętajmy, że Husserl przyjmuje jeszcze oprócz niej konieczność utworzenia filozofii fenomenologicznej (tzw. fenomenologii transcendentalnej), która odsłoni (dzięki transcendentalnej redukcji) i opisze szereg szczególnych procesów konstytuowania się („tworzenia" w szczególnym znaczeniu) struktur sensowych, stanowiących zadany psychologii przedmiot badań. Poza tym psychologia fenomenologiczna nie zrywa w sposób radykalny z podstawowym „dogmatem" realnego istnienia świata zewnętrznego. Niemniej „dogmatyzm" psychologii fenomenologicznej jest zupełnie innego rzędu, niż dogmatyzm psychologii doświadczalnej i psychologii racjonalnej.

Roztrzygnięcia powyższe mają bardzo dalekie konsekwencje. Wskażę na najbardziej interesujące.

Przede wszystkim pojawia się inna niż w psychologii doświadczalnej koncepcja „prawa naukowego".

Prawo naukowe nie jest tutaj wynikiem indukcyjnego uogólnienia relacji głównie kauzalnych, nie posiada zatem charakteru konieczności empirycznej, lecz jest rezultatem intuicyjnego wglądu w istotowe korelacje między poszczególnymi fenomenami psychicznymi i odznacza się czystą koniecznością (por. wyżej: przyp. nr 10). W stosunku do wszystkich praw empirycznych jest ono: „a — teoretycznie wcześniejsze, a w szczególności od nich niezależne, b — ogólniejsze od nich, c — nie pociąga za sobą żadnych pozytywnych stwierdzeń o faktach realnych, dla których

wyznacza jedynie granice ich możliwości". [29] I w tym szczególnym znaczeniu jest ono apriorycznе, w przeciwieństwie do aposteriorycznych praw psychologii doświadczalnej. Stąd może Husserl powiedzieć, że jego czysta psychologia jest dla psychologii doświadczalnej tym, czym jest matematyka dla matematycznego przyrodoznawstwa a geometria dla architektury. [30]

Wynikiem powyższego jest przezwyciężenie źródeł I-szej i III-ej antynomii psychologii doświadczalnej oraz wszystkich trzech antynomii psychologii racjonalnej neotomistów od innej niż poprzednio strony. W świadomości nie istnieje nic, co by było „jednym na zewnątrz drugiego" — mówił Husserl. Nie ma tam *sensu stricto* związków przyczynowych. Istnieją tzw. „związki motywacyjne", którym reifikacja nadaje niewłaściwą interpretację. Przeżycia są ze swej istoty egotyczne, zaś obiektywizacja jest ich przeinaczaniem.

Jak ma się jednak sprawa z II-gą antynomią psychologii doświadczalnej, która zachodzi między subiektywnością przeżyć a koniecznością intersubiektywnych sprawdzeń?

Sprawa ma dwa aspekty: czy możliwe jest poddanie badaniom samej subiektywności i czy możliwe jest przekazanie wyników tych badań innym?

Husserl stwierdza, że w poznaniu eidetycznym świadomości (w intuicji istoty) przedmiotem intuicji staje się także „ja" psychiczne człowieka. Jest ono wprawdzie konkretne i jednostkowe, ale dzięki redukcji eidetycznej zostaje w nim uchwycone to, co stanowi jego eidos, a zatem istota wszelkiej psychicznej subiektywności w ogóle. Sądy o subiektywności nie są już sądami o tym, co całkowicie niepowtarzalne, jedyne, efemeryczne i przypadkowe na tle niezmiennych i koniecznych relacji, lecz naodwrót, o tym, co konieczne, na tle tego, co niekonieczne i przypadkowe. Subiektywność staje się przedmiotem nauki.

Oczywiście istnieje problem intersubiektywnego przekazu wyników własnej intuicji istoty innym badaczom. Podstawowym środkiem tego przekazu jest opis. Opis należy tak przeprowadzać, by czytający lub słuchający sam zobaczył, jak rzecz wygląda. Nie jest to oczywiście łatwe, ale innej drogi nie ma. Jesteśmy przecież u samych podstaw wiedzy, gdzie tworzą się pierwsze ujęcia, pierwsze zarysy pojęć i gdzie niemożliwe są żadne dedukcje.

Lecz oto jeszcze inne następstwo potraktowania psychologii jako nauki o istotowych związkach w świadomości.

---

[29] R. Ingarden, *Spór...*, t. I, s. 45.

[30] *Phänom. Psych.*, s. 50 Husserl mówi wprost o swej psychologii jako „matematyce ducha".

Nawet gdybyśmy uwierzyli Husserlowi, że redukcja psychologiczna nie narusza podstawowego „dogmatu" nauk szczegółowych i codziennego życia o realnym istnieniu świata zewnętrznego, już sama redukcja eidetyczna podważa go w wielu konkretnych przypadkach. Mówi o tym sam Husserl. Oto analizując naturę spostrzeżenia zewnętrznego, pisze m. in., że spostrzeżenie może być przedmiotem badania fenomenologicznej psychologii nawet wtedy, gdy ta zneutralizuje („zawiesi") swe przeświadczenie o realnym istnieniu przedmiotu *tego* spostrzeżenia (np. drzewa). W niczym to bowiem nie zmieni istotowej struktury spostrzeżenia jako takiego. [31] Jest to szczegół nader istotny. Wyraża on bowiem szczególny stan rzeczy, że przedmiotem badań psychologii fenomenologicznej są, mówiąc najogólniej, *świadomościowe struktury sensowe*, nie zaś „struktury" egzystencjalne. Jeżeli tak jest, że spostrzeżenie nie zmienia swej istoty, nawet gdy się zneutralizuje istniejący w nim moment przeświadczenia o realnym istnieniu jego przedmiotu, znaczy to, że ostatecznie tematem badań można uczynić nie samo realnie istniejące spostrzeżenie w jego psychicznym przebiegu, lecz sam *sens bycia* spostrzeżeniem. Co się też istotnie czyni. Można to samo powiedzieć inaczej: przedmiotem fenomenologicznej psychologii nie będzie spostrzeżenie w jego „psychicznym" przebiegu, lecz spostrzeżenie w jego *własnym sensie bycia spostrzeżeniem*. Zgodnie z tym powie Husserl, że psychologia fenomenologiczna ma badać „*założenia intencjonalne*" przeżyć. Co to bliżej znaczy? Okazuje się, że wymienione „założenia" są to po prostu coraz bardziej podstawowe układy szczególnych *sensów* różnych przeżyć, dzięki którym jedne z nich „zakładają" zachodzenie innych, a ich wykrywanie polega, całkiem analogicznie jak w przypadku metody transcendentalnej Kanta, na swoistym „cofaniu się" w głąb świadomości i doprowadzaniu do zasadniczo bezpośredniej (bo bez rozumowania) naoczności warunków możliwości sensu przeżyć pochodnych, stanowiących punkt wyjścia badań. Jak z tego widać, „fenomen" psychologii fenomenologicznej wcale nie jest „płaski", ujawnia pewną głębię i szereg przyporządkowanych sobie nawarstwień. [32]

O tych pozornych subtelnościach mówię z dwóch powodów. Raz ze względu na samą psychologię, drugi raz ze względu na filozofię.

F. J. J. *Buytedijk* sądzi, że wpływ Husserla na współczesną psychologię zaznacza się szczególnie mocno w tym punkcie, w którym psychologia zmierza do badania stosunku człowieka do *sensu* poszczególnych zjawisk otaczającego go świata a nie do świata jako

---

31 *Phänom. Psych.*, s. 338—339.

32 Szczególnie bogaty materiał zawiera: *Krisis...*, § 56 nn.

zespołu mniej lub bardziej mechanicznych bodźców oddziałujących na niego. Widzi on w tym ostateczne przezwyciężenie ciążącego od Kartezjusza na psychologii modelu badań: bodziec — reakcja, pod którego wpływem stała przede wszystkim psychofizjologia Wundta a obecnie kierunki behawiorystyczne. Jako przykłady twórczego wpływu Husserla wymienia: własne badania nad sensem dotykania czegoś i bycia dotkniętym przez coś, badania A. Michotte'a nad warunkami konstutuowania się w świadomości psychicznej sensu związku przyczynowego, doświadczenia J. Linschotena nad spostrzeżeniem ruchu, J. Nuttina nad sensem „świata-organizmu", badania przy pomocy testu Rorschacha i wiele innych. [33] Sądzę jednak, że wpływu Husserla nie należy tutaj wyolbrzymiać. Przede wszystkim badania nad „genezą sensu" zapoczątkowała już psychoanaliza, natomiast badania nad stosunkiem człowieka do różnego rodzaju „zespołów sensowych" w obrębie świata stoją raczej pod bezpośrednim wpływem M. Heideggera, J. P. Sartre'a i M. Merleau-Ponty'ego, niż twórcy fenomenologii.

Bardziej doniosły jest wpływ Husserla na dalszy rozwój filozofii.

Zacznijmy od pytania, które tutaj samo się narzuca: czy psychologia fenomenologiczna, operująca, jak widzieliśmy, jako środkiem poznawczym intuicją istoty oraz badająca w tej perspektywie sensowe układy fenomenów, jest psychologią (jak chce Husserl), czy jest filozofią?

Husserl sądził, że jest psychologią, a wynikało to z dwóch co najmniej argumentów: nie może być filozofią, bo nie operuje redukcją transcendentalną i konsekwentnie nie zna procesu konstytuowania się wszystkich sensów przedmiotowych w transcendentalnej świadomości, oraz nie zajmuje się zagadnieniem wewnętrznej świadomości czasu, które jest dla filozofii kluczowe.

Czy są to jednak argumenty wystarczające?

Przede wszystkim dalsze dzieje fenomenologii potoczyły się w innym niż rozwiązanie Husserla kierunku. Oto cała sfera problematyki husserlowskiej psychologii fenomenologicznej została przejęta przez filozofię, głównie egzystencjalistyczną. Widać to doskonale już początkowo u współpracownika Husserla — M. Heideggera. Metoda badań, którą nam Heidegger proponuje, przypomina metody badań „założeń intencjonalnych", którymi miała się posługiwać psychologia fenomenologiczna. Tak charakterystyczne wgłębianie się Heideggera w tzw. „egzystencjały" (*Existenzialitäten*) konstytuujące ludzkie *Dasein*, [34] jest mniej lub bardziej konse-

[33] *Die Bedeutung der Phänomenologie Husserls für die Psychologie der Gegenwart*, w: *Husserl et la Pensée Moderne*, Haag 1959, s. 78—79.

[34] Np.: „Bycie-w-świecie" jest zd. Heideggera „podstawą" sensową dla „troski", tj. tego, że człowiekowi w „jego istnieniu chodzi o własne istnienie",

kwentnym realizowaniem postulatów Husserla. Dostosowane do tego jest też określenie fenomenu, jakie znajdujemy w *Sein und Zeit:* „fenomenem jest to, co się wpierw i przede wszystkim nie pojawia, co pozostaje w ukryciu, w przeciwieństwie do tego, co zjawia się wpierw i przede wszystkim, co jednak jest czymś, co z istoty przynależy do tego, co się wpierw i przede wszystkim pojawia, i to w ten sposób, że tworzy *(ausmacht)* jego sens i podstawę". [35]

U Heideggera zaszeregowanie problematyki husserlowskiej psychologii fenomenologicznej do filozofii wyniknęło wprost z odrzucenia redukcji transcendentalnej i potraktowania zagadnienia „konstytucji" jako idealistycznego przesądu. Czy to jednak jest słuszne? Nie mogę wchodzić tutaj w zawiłości problemu. Sądzę jednak, że poza husserlowskim zagadnieniem konstytucji kryją się realne pytania, od których nie można uciekać. Są to pytania rdzennie filozoficzne. Z drugiej jednak strony sądzę, że filozoficzną jest także problematyka psychologii fenomenologicznej Husserla. Jest nią nie tylko z uwagi na szczególną rolę, jaką spełnia w stosunku do psychologii doświadczalnej, której dostarcza epistemologicznych i metodologicznych podstaw, ale ze względu na swą własną metodę i własny cel. Metodą jest intuicja istoty a celem osiągnięcie opisu tego, co relatywnie najbardziej pierwotne. Ostatecznie zatem rację ma Heidegger zaliczając ją do filozofii, ale z innych całkiem powodów, niż te, które byłby skłonny podać.

Spróbujmy obecnie zestawić uzyskane wyniki: przedmiotem psychologii fenomenologicznej jest „dusza", do swych badań winna psychologia fenomenologiczna przystępować bez żadnych dogmatycznych założeń, ich celem jest uchwycenie „czystych konieczności" (istot fenomenów psychicznych w tym także istoty psychicznej subiektywności) oraz poddanie badaniom intencjonalnych założeń świadomości (szczególnych warstw sensowych). Narzędziem badawczym jest intuicja istoty. Ostatecznie też jest ona filozofią a nie psychologią.

W ten sposób doszliśmy do klucza problemu. Okazuje się, że aktami poznawczymi, dzięki którym może dojść do poznania wszystkich wymienionych „struktur" i realizacji postawionych zadań, nie mogą być akty wewnętrznego doświadczenia psychologii empirycznej, ani żadne inne akty obciążone metafizycznymi założeniami.

Czy takie akty istnieją?

---

to z kolei jest „podstawą" dla „uczasowienia" *Dasein*, tj. jego bytowania w stronę przyszłości, itd. Mając na uwadze ten rys metodologiczny, Sartre nazwie egzystencjalizm prawdziwą „psychoanalizą".

[35] *Sein und Zeit* [4], Halle 1935, s. 35.

O tym, że one rzeczywiście istnieją, wiadomo było już w momencie ujawniania pierwszej antynomii. Tylko dlatego bowiem można było powiedzieć, że zachodzi antynomia między „kauzalistyczną koncepcją zjawiska psychicznego psychologii doświadczalnej a zasadniczo nie-kauzalistyczną strukturą świadomości jako takiej", ponieważ ta „prawdziwa" sfera świadomości była nam dzięki jakiemuś poznaniu dana. Chodzi tylko o sprecyzowanie, jakie to jest bliżej poznanie?

Odchodząc nieco od terminologii Husserla, możemy powiedzieć: akty poznania „psychologii" fenomenologicznej są aktami immanentnej refleksji lub immanentnego, refleksyjnego oglądu (intuicji) istoty. Stanowią one jej trzon epistemologiczny.[36] Charakterystycznym rysem tych aktów jako aktów refleksji jest to, że przynależą do tego samego strumienia świadomości, do którego przynależy przedmiot ich poznania.[37] Gdy zaś idzie o ich nienaoczną treść, to może ona być w pewnym zakresie dowolnie precyzowana. Warunkiem „minimum" jest „egotyczność": one z konieczności muszą się kierować na to, co jest moje w najszerszym tego słowa znaczeniu. I w tym „moim" mają następnie ujmować to, co istotne, oddzielając od nieistotnego, to, co stałe i zmienne, co radykalnie subiektywne i co ogólne, świadome lub nawpół-świadome, zależnie od rozległej tematyki rzeczonej „psychologii", czy, jak jest właściwiej, filozofii.

Dzięki istnieniu tego typu aktów i dzięki ich szczególnym walorom epistemologicznym, odsłania się nam możliwość wolnej od wewnętrznych antynomii filozofii świadomości, podejmującej ważne pytania filozofii tradycyjnej i niemniej ważne zagadnienia filozofii współczesnej a także zdolnej do wyznaczania sobie własnych tematów badawczych i tym samym zdolnej do rozwoju płynącego z jej wnętrza.

ZAKOŃCZENIE

Wspomniałem na wstępie niniejszego szkicu o kryzysie w nauce i filozofii, który dla Husserla był punktem wyjścia dla refleksji nad zadaniami filozofii a także fenomenologicznej psychologii. Zwróciłem także uwagę na to, że kryzys nauk był jednocześnie kry-

---

[36] Nie wyklucza to oczywiście innych, zwlaszcza nierefleksyjnych odmian „samopoznania", w szczególności wzmiankowanej często przez R. Ingardena „intuicji przeżywania", stosowanego przez Heideggera „rozumienia" czy spotykanej u Sartre'a „świadomości niepozycjonalnej". Sądzę jednak, że wszystkie te ewentualne odmiany „samopoznania" są w jakiejś mierze podporządkowane poznaniu ściśle refleksyjnemu. Są to jednak już zbyt szczególne problemy, aby je tutaj szerzej rozwijać.

[37] Por.: *Ideen...* I., s. 85.

zysem człowieka zachodnioeuropejskiego. Nowa *instauratio magna* filozofii przez Husserla zaczęła się przede wszystkim od zakwestionowania obiegowego ideału nauki oraz obiegowej koncepcji filozofii. Ale kwestionowanie ideału może się dokonać wyłącznie w imię nowego ideału.

Jaki był ten nowy ideał?

Husserl nigdzie nam tego głębiej nie odsłonił. Wiadomo jednak przynajmniej tyle, że nauka a głównie filozofia miała sięgać do tego, co najbardziej pierwotne i na tej drodze wyjaśniać swoje własne podstawy. Jak wiadomo, dla Husserla tym, co najbardziej pierwotne, była czysta rsp. transcendentalna świadomość, konstytuująca w zakamarkach swego wewnętrznego życia wszelki przedmiotowy sens. Mniejsza jednak tutaj o to rozwiązanie. Ważne jest, że w takiej koncepcji filozofii leżało jądro racjonalizmu: najgłębszego przeświadczenia o sile ludzkiego rozumu.

Husserl wierzył głęboko w to, że wrogiem człowieka nie jest racjonalizm, lecz irracjonalizm. Trzeba przyznać, że miał po temu także osobiste powody. Oto swe dzieło o kryzysie pisał w okresie narastania w Niemczech antysemityzmu hitlerowskiego, którego sam padał ofiarą. Było to źródłem jego osobistego dramatu. Każdy filozof gotów byłby przyjąć i zrozumieć najbardziej ostre zarzuty skierowane przeciwko jego myśli a może nawet prześladowania własnej osoby z powodu tych myśli. Ale prześladowanie z powodu pochodzenia było czystym irracjonalizmem.

W takiej sytuacji historycznej dawane rozumowi świadectwo było jednocześnie protestem i nadzieją.

Ks. Józef Tischner

MIHÁLY TAPOLYAI

POCZUCIE WINY I SKRUCHA

Lekarz czy psycholog, bez względu na to czy są materialistami czy nie, muszą uwzględniać zjawisko poczucia winy, gdyż jest ono faktem. Dzisiaj, w epoce niereligijnej, dręczy ludzi tak samo lub jeszcze bardziej niż w czasach dawniejszych.

Psychiatra, jeśli jest człowiekiem wierzącym, uwzględnia w swym poglądzie na tę kwestię także względy wykraczające poza psychologię (w sensie konstytucji fizycznej, społecznych uwarunkowań i oddziaływania ludzi na siebie nawzajem). Uważa on objawienie Boga za prawdziwe, może więc, na tej podstawie, ujmować sprawy w sposób bardziej całościowy.

Zacznijmy jednak od samej psychologii. Pierwszym badaczem, który podchodził do niej w sposób nowoczesny był Freud. Można powiedzieć, że odkrył on dla psychologii ludzką psyche. Z samego jego podejścia wynikało, że musiał zajmować się problemem poczucia winy. Ponieważ jednak widział właściwie wszystko w perspektywnie seksualnej, również ten problem interpretował pod tym kątem. Według Freuda seksualizm, czyli nasz prosty lub też bardziej złożony stosunek do płci, wyjaśnia wiele rzeczy. Bardzo dużą rolę odgrywają na przykład kary za przejawy seksualizmu w okre-

---

Dr MIHÁLY TAPOLYAI jest członkiem Węgierskiego Kościoła Ewangelickiego i cenionym w Budapeszcie psychiatrą. Specjalnością jego jest psychiatria dziecięca, o której wygłaszał nieraz prelekcje w radio i w telewizji. Przez jakiś czas prowadził rodzaj „klubu" dla dzieci upośledzonych i ten typ terapii grupowej dawał interesujące rezultaty, stanowił jednak jego zdaniem tylko półśrodek. Obecnie dr Tapolyai zajmuje się, w czasie każdych wakacji, kilkorgiem takich dzieci, które przebywają wtedy u niego w domu, jak członkowie rodziny (sam ma pięciu synów i dwie córki).

Tekst powyższy jest interesujący także jako świadectwo protestanckiej duchowości. Stara myśl Reformacji, że nie „uczynki" lecz „sama wiara" jest najgłębszą duchową treścią chrześcijaństwa i że ona jedynie „usprawiedliwia" znajduje w nim nowocześniejsze i prawdziwsze ujęcie, niż w częstych jeszcze potocznych wyobrażeniach katolików. Tę samą sprawę omawiał w terminologii niereligjnej Paul Tillich („Znak" No 133—134/1965), pisząc o nawróceniu wewnętrznym jako „akceptacji faktu, że jesteśmy akceptowani".

sie dzieciństwa. Za ich pomocą, rodzice umacniają *superego* — najwyższy przejaw ludzkiej psyche. Freud i przedstawiciele jego szkoły dzielili ludzką duszę jakby na trzy poziomy. Najwyższym z nich jest właśnie *superego*, które „dogląda" niejako wszystkiego, kiedy trzeba — oskarża, powoduje wytworzenie się sądu, karze lub uniewinnia. Odpowiada więc w przybliżeniu temu co nazywamy zwykle sumieniem. Drugi poziom stanowi *ego*, znajdujące się pomiędzy *superego*, a bezosobistym już niemal *id*. *Ego* rozstrzyga spór między instynktami, pragnieniami i pokusami, jest identyczne z indywiduum, jego decyzjami i kierunkiem działania.

W tej perspektywie, poczucie winy jest jak gdyby narzędziem terroru, *superego*, za pomocą którego *ego* jest regulowane. Jest sądem, podświadomym życiem sądu w nas.

To jest prawda. Tylko wnioski, które stąd nieraz płyną są z chrześcijańskiego punktu widzenia bardzo niepokojące. Nauka Freuda nie była tylko psychologiczną szkołą, lecz stała się czymś w rodzaju światopoglądu. Freudowi nie była znana łaska odkupiającego miłosierdzia, więc jedynym rozwiązaniem wydawała się swobodna, pozbawiona zahamowań ekspresja seksualizmu, i stało się to też rodzajem hasła całego pokolenia. Przesycona seksualizmem atmosfera Zachodu ma swe źródła we freudyzmie, który ośmielił zbiorowe *id* do bardziej nieskrępowanego wyrażania swych instynktów.

Najzdolniejsi kontynuatorzy Freuda analizowali rozmaite aspekty poczucia winy. Wymienię tu C. G. Junga, bo odkrył prawdę, z mojego punktu widzenia bardzo interesującą. Według Junga, poczucie winy jest rzutowaną na wewnątrz projekcją obrazu ojca, czyli uosobienia surowej skrupulatności. Jeśli człowiek był w dzieciństwie wychowywany za surowo, i odniósł wrażenie, że jest traktowany z zimnym potępieniem, obraz ojca, który w nim pozostanie, nabierze szczególnie skomplikowanej symboliki. Najgłębszy obraz ojca, o genezie archetypalnej, zakorzeniony jest w instynkcie zbiorowym. Dlatego właśnie ma siłę elementarną. Warunkuje późniejsze życie religijne, kształtując prymitywny obraz Boga na wzór ojca, to znaczy tworzy obraz, oparty na strachu.

Taka jest koncepcja Junga i uważam ją za trafną. U pogan ten prymitywny obraz Boga jest stosunkowo nieszkodliwy, bo chrześcijaństwo, gdy przychodzi, burzy ideę „groźnego starego pana". Lecz w naszym pseudo-chrześcijańskim świecie, w Europie, te głęboko zakorzenione doświadczenia i obrazy o żywiołowej sile noszą często pozory chrześcijaństwa. Dusza, niezdyscyplinowana głębiej słowem Boga, wpada w pułapkę własnego poczucia winy, i nasz obraz Najwyższego, podobnie jak u pogan, jest przez to poczucie winy ukształtowany. Stajemy się więc ofiarami naszych

własnych uczuć i obrazów duchowych. Czy jednakże takie uczucia religijne doprowadzają naprawdę do Boga? Moje własne praktyczne doświadczenia mówią, że nigdy tak się nie dzieje. Kiedy zdarza mi sią spotykać udręczone, trawione strachem dusze tego typu, uwikłane we własnym poczuciu winy, nasuwają mi się zawsze na myśl okrutne idole Wschodu, których wszech-pilnujące oczy aż wychodzą z orbit.

Trzeba niszczyć fałszywy obraz Boga chrześcijan, żeby ukazać obraz prawdziwy. To naturalnie jest już znacznie trudniejsze. Trzeba walczyć z fałszywymi lecz sugestywnymi pozorami, i nie może być łatwo przekonać ludzi, że tu, w Europie, po dziesięciu czy nawet dwudziestu wiekach chrześcijaństwa, nie znają właściwie wspaniałego przekazu Biblii, że ich „bóg" nie ma nic wspólnego z prawdziwym, żywym Bogiem. Nie mogą pojąć głębiej, choć sama myśl przecie nie jest im obca, że Ojciec nie jest tylko sędzią, lecz jest miłością i przebaczeniem. A przecież właśnie to jest prawdą, której uczył Chrystus i która wywołała tak wielkie oburzenie, tak gwałtowny sprzeciw, w końcu morderstwo.

Poczucie winy, płynące z fałszywego obrazu Boga, jest bardzo mocne. Jego „bóg" nie toleruje Boga żywego. Sąd *superego* jest surowszy, bardziej nieubłagany niż sąd Boga, gdyż pojednanie nie wchodzi w grę. Krew Jezusa przebłagała Świętego i Sprawiedliwego, ale nic przebłagać nie może poczucia winy. Poczucie winy żąda ekspiacji. Człowiek torturuje więc sam siebie, wywołując sankcje karne, lub skazując się na nie. W bólu jest dla nas coś pięknego właśnie dlatego, że człowiek czuje się przez ból oczyszczony, wyzwolony z kalectwa, które jest skutkiem popełnionych grzechów. Dług jest spłacony.

Spotkałem się kiedyś z wypadkiem takiej kary, wymierzanej samemu sobie, mężczyzny, który przez całe życie był okrutny dla żony. Była ona pobożną kobietą, żyła bardzo religijnie, ale dopiero szok jej śmierci spowodował, że jej mąż zdał sobie sprawę ze swego grzechu. Zaczął wtedy nowe życie. Był zawsze samolubny i bezwzględny, teraz stał się szlachetny. Żył tylko dla ubogich. Jak dotąd morał tej historii wydaje się bardzo piękny, ale był w niej jeden błąd. Poczucie winy zmuszało tego człowieka do naprawiania czegoś co nigdy już zrekompensowane być nie mogło. Z czasem zaczął więc chwytać się fikcji. Najpierw w snach, potem środkami okultystycznymi, nawiązywał kontakty z żoną, mówił do niej, pieścił ją, prosił o rady, usługiwał jej niemal pokornie... W tym momencie psychoza prowadziła już w świat nierealny.

Jest to naturalnie bardzo skrajny obraz rozbudzonego poczucia winy, z rozwiązaniem, które — dodać trzeba — było bezwarto-

ściowe, lecz w które człowiek ów zaangażował się do tego stopnia, że jego obraz Boga zamazał się jeszcze bardziej niż przedtem.

Ludzie przeciętni, tacy których z punktu widzenia nauki nazywamy „zdrowymi", utrzymują swe lekkie tylko poczucie winy w stanie stłumienia. Stają się z czasem bardzo w tym biegli. Usiłują zadośćuczynić za swe grzechy drogą ceremonii (niekoniecznie religijnych, nieraz też ceremonii psychologicznych) i różnych gestów formalnych. Są szczęśliwi jeśli mogą coś dać lub coś zrobić, bo odczuwają to jako spłacenie długu. Czasem czynią wrażenie trzeźwych ludzi interesu, którzy się z Bogiem układają, czasem zdają się wiedzieć, że są Mu coś winni, lecz sądzą, że dług ten ogranicza się do przymusu dopełnienia pewnych formalności. Nie trzeba chyba podkreślać, że jest to również fałszywa religijność, zamknięty w sobie sposób eliminowania poczucia winy.

Jak widzieliśmy, koncepcja Junga wnosi najwięcej do analizy psychologicznej życia religijnego i zjawisk duchowych.

Dzięki niej też można najlepiej rozumieć stan umysłu ateisty. Jest on bardziej skomplikowany niż to na pozór wygląda. Ateista zmaga się oczywiście przede wszystkim z Bogiem żywym, lecz wchodzą tu również w grę wszystkie obrazy boga. Powiedziano mu, że Boga nie ma i że obraz boga jest fałszywy, jest iluzją. Są to — zauważmy — dwie różne rzeczy. Uderzenie w fałszywy obraz jest niezwykle celne: to ludzka trwoga i poczucie winy stworzyły ten obraz, nie zaś sam Bóg! Lecz zarazem uderzone zostają normy, nakładane przez egoistycznego „bożka", a wraz z nimi jakiś ład moralny. Nic nie jest jednak dane w zamian.

Prawdziwy ateista żyje więc jakby w próżni, bez Boga, i także bez obrazu boskiego. Ale poczucie winy stanowi mechanizm naturalny, jest procesem psychologicznym, niełatwym do przezwyciężenia, który sądzi człowieka od środka, i któremu człowiek ten musi stawić czoła bez względu na swą religię, ideologię, język czy kolor skóry. Z tej między innymi przyczyny, ateista stawia na takim piedestale człowieka. Wyznaje humanitaryzm, który implikuje jego kult i idealizację.

Muszę przyznać, że obraz człowieka, wyznawany przez naprawdę „wierzących" ateistów, zawiera w sobie jakąś niewytłumaczalną tęsknotę do Boga. Chrześcijanie nie powinni więc nikogo oskarżać. Ateistyczny obraz człowieka, gdy istnieje, jest przecież właśnie obrazem Syna Człowieczego. Syna człowieka zdegradowanego, i w pozytywnym i w negatywnym sensie. Cały ateizm jest więc wyrazem bolesnego, wewnętrznego rozdarcia między człowiekiem a Synem Człowieczym. I duża część winy spada tu na nas, chrześcijan, bo nie umieliśmy żyć na poziomie Jego wymogów, a zarazem uduchowialiśmy Go nadmiernie, czyniliśmy Go niedostępnym przez

suche doktryny, ceremonie, dogmaty i zobowiązania religijne, jakie piętrzyliśmy między Nim a ludźmi. Umieściliśmy Go w jakimś świecie nierealnym, w którym nie ma już do Niego dostępu. Tymczasem, gdyby udało się ukazać ateistom jedynego Człowieka Doskonałego, to zobaczyliby również Boga. Bóg posłał Jezusa ludzkości w ludzkiej formie po to właśnie, by mógł wyciągnąć rękę do każdego, bez wyjątku.

Ateista wstydzi się więc swych grzechów tylko przed sobą samym. Jego obraz człowieka jest jednak płynny, niejasny i niewystarczający, więc nie stanowi rozwiązania. Właśnie dlatego niektórzy ateiści są „za dobrzy" w sensie psychologicznym. Angażują się w procesy ekspiacji i kompensacji niezwykle intensywnie i pod względem czynienia dobrze prześcigają wielu chrześcijan.

Inni są znów w otwartej walce ze swym poczuciem winy. Walkę tę zinterpretował Adler, inny zdolny uczeń Freuda. W jego ujęciu, poczucie winy jest pozostałością z dzieciństwa, czymś w rodzaju podświadomej pamięci. Jego genezą są psychologiczne warunki środowiska dziecka. Dziecko jest niejako zdane na łaskę i niełaskę rodziny. Jego indywidualne wysiłki są tłumione przez innych, rodzice i starsze rodzeństwo mają nad nim przewagę, nie może powiedzieć co myśli, bo każe mu się być cicho. W miarę jednak jak podrasta, przechodzi do kontrataku, staje się agresywne. Lecz ta walka i bunt rodzą karę, wymierzaną już samemu sobie. Jeśli powtarza się to często, całe życie jednostki może zostać w sposób charakterystyczny uwarunkowane. Nawet najlżejszy odruch buntu będzie wtedy dawał reakcje samo-karcenia.

Ateista buntuje się, bo czuje się niezdolny do przystania na rozkazy Boga, jest z Nim nieustannie w walce. Czasem jednak właśnie to czyni go bliższym Królestwu niż chrześcijanie, religijni w sposób formalistyczny czy emocjonalny. Jest tak, gdyż — w jego wypadku — rozpadł się przynajmniej faszywy obraz boga, przy którym trwa tak uparcie wiele osób religijnych.

Oprócz poczucia winy jest w człowieku także inna siła elementarna: pragnienie prawdy, czystości, świętości i w ostatecznym sensie Boga. Gdy to chwiejne zwykle uczucie zostanie raz, w tajemniczy sposób, rozbudzone, zdolne jest zmieść wszystkie przeszkody na swej drodze, lecz pozostaje jeden jedyny rywal: fałszywy obraz Boga. Dlatego Jezus mówił: „biada wam doktorzy i faryzeusze, gdyż wzięliście klucz zrozumienia. Sami nie weszliście i innym wejść nie dajecie".

Staraliśmy się jak dotąd odmalować psychologię poczucia winy z punktu widzenia nie-biblijnego. Wszystkie przedstawione poglądy ujmują ten problem jako konflikt, czy jako symptom, który może być usunięty drogą psychoterapii.

Teraz z kolei spróbuję przedstawić różne empiryczne przejawy poczucia winy i ich interpretację w perspektywie biblijnej.

1. Poczucie winy powstać może w każdym i nie musi koniecznie wiązać się z jakimś określonym grzechem czy zbrodnią. Występuje na przykład, gdy jakieś zdarzenie nami wstrząśnie, gdy przeżywamy jakieś tragiczne doświadczenie itp. Nieszczęście, choroba, wypadek, klęska moralna czy życiowa budzą poczucie winy, nieraz zupełnie niezależnie od tego, czy istnieje jakiś związek przyczynowy między daną osobą a zdarzeniem, które nią wstrząsnęło. Właśnie u jednostek zdrowych, i szczególnie u nich, zetknięcie z jakimkolwiek zagrożeniem życia budzi poczucie winy, lub różne jego psychologiczne odmiany.

Piotr, uczeń Jezusa, był najprawdopodobniej człowiekiem czystego serca, w potocznym, ludzkim sensie tego słowa. W chwili jednak gdy — zupełnie niespodziewanie — wyciąga sieć pełną ryb, choć całą noc trudził się na darmo, jego pierwsze słowa brzmią: „Wynijdź ode mnie, Panie, bom jest człowiek grzeszny" (Łk 5, 8). W obliczu świętości i czystości Syna Boga, Piotrowi objawiła się jego własna grzeszność. Obudziło się w nim poczucie winy i zapragnął ujść z pobliża Świętego Boga. Był przestraszony, tak samo jak Adam po upadku.

W formie najprostszej, ten typ poczucia winy występuje u dzieci i u ludów pierwotnych. U ludów tych bywa nawet tak, że całe życie jest tym poczuciem przesycone.

Ten sam rodzaj samooskarżeń, płynący z poczucia winy, z dyscyplinarnej funkcji *superego*, objawia się u jednostek dojrzalszych w formie nagłych olśnień, odkryć wewnętrznych itp. Tak na przykład przy trumnie ukochanej osoby, odkrywa się, że nie kochało się jej dość, gdy żyła. Któż nie zna myśli, że trzeba było okazywać więcej miłości bliskim krewnym, gdy byli jeszcze z nami? Człowiek przyznaje się więc do grzechu w chwili, gdy pokrzywdzeni nie mogą go już oskarżać. To zmarli wygrywają ostatecznie spór. Jakże dziwnymi istotami jesteśmy!

Czasem jakieś zdarzenie, nawet bez wyraźnej treści emocjonalnej, uprzytamnia nam nagle, przypomina, że jesteśmy śmiertelni. To zaś prowadzi do pytania czy życie ma jakikolwiek sens i jaki, czy jesteśmy w nim „winni" czy też „niewinni".

Zjawiska tego typu ujawniają nam coś z samej istoty poczucia winy. W formie, o której tu mowa, jest ono zjawiskiem *sui generis* duchowym, właściwością ducha, która uczy nas myślenia w wyższych rejestrach. Nie jest bezpośrednim rezultatem społecznej tresury, bo wystąpić może bez zaistnienia faktycznego grzechu. Nauka nie tłumaczy nam jego źródeł. Osobiście uważam takie poczucie

winy za tajemniczy wykwit duszy ludzkiej, który ma swoją rolę i swe zadania.

Dyscyplina, wychowanie, nauki moralne, prawo, Dziesięcioro Przykazań to czynniki, które ożywiają, kształtują i czynią bardziej oświeconym poczucie winy. Ale nie one są jego genezą.

Inteligentne wychowanie ma oczywiście dużą praktyczną rolę. Prymitywnego człowieka poczucie winy czyni po prostu agresywnym. Lecz to samo poczucie winy, rozsądnie kształtowane, może czynić bardziej wyrozumiałym, uczyć kochać prawdę i nienawidzić fałszu, i wreszcie prowadzić może do autentycznej bojaźni bożej.

2. Inna forma przejawiania się poczucia winy występuje u osób z zaburzeniami umysłowymi. Większość z nich, niezależnie od formy swej choroby, cierpi z powodu samooskarżeń. Są one zasadniczą cechą zaburzenia i czynią ludzi takich niebezpiecznymi dla samych siebie.

Nauka nie tłumaczy jasno tej tak ważnej przecież cechy, a tylko interpretuje jej funkcjonowanie. To również zdaje się wskazywać, że poczucie winy nie jest powierzchownym rezultatem wychowania, lecz jest w swej ostatecznej genezie niepoznawalne i zakorzenione równie głęboko jak endogenne choroby umysłowe, z którymi zresztą występuje nieraz jednocześnie. Jego siła destruktywna jest tak wielka, że tyranizuje wprost człowieka, który nie jest już zdolny znaleźć siebie.

3. Zdarza się wreszcie bardzo często, że poczucie winy występuje po rzeczywistym grzechu. W wyniku złego czynu jednostki następuje kara. Ten związek nie jest jakimś stosunkiem sztucznym, wykoncypowanym przez umysł, lecz reakcją samej ludzkiej duszy. Przypomina to proces, w którym infekcja aktywizuje mechanizmy obronne organizmu, i albo zostaje unieszkodliwiona, albo ciało ulega zniszczeniu.

Oto więc moja odpowiedź na pytanie, czy można oddzielić poczucie winy od grzechu i czy grzech jest tylko arbitralnym sądem sumienia, tylko opinią z dziedziny zwanej moralnością. Dobro, raz poznane, musimy, chcemy czy nie, uznawać za etyczne, nawet jeśli nasze pragnienia przeciwstawiają mu się nieustannie. To co moralne staje się więc pozornie względne, gdyż poznane dobro jest dla moralności obowiązujące. Szczytem, który stanowi doskonałość najwyższą i najprawdziwszą jest osobowość Chrystusa. W Nim dobroć ludzka doszła do zenitu, tak jak było to dla człowieka intencją boską. Można dyskutować o chrześcijanach i o chrześcijaństwie, lecz nie o dobroci i boskiej doskonałości, które zostały objawione w Chrystusie, gdyż w opisie biblijnym przedstawiają nam się jako czyste i wspaniałe ponad wszelką wątpliwość.

Z drugiej strony jednak, znajomość dobra i zła krąży w naszej krwi i jest zapisana w naszych sercach, jest naszą cechą nieodrodną. Dlatego Apostoł Paweł pisał w liście do Rzymian: „co można poznać o Bogu jest im jawne" (Rz 1 18—21). Jest jawne, choćby było w nas wypaczone (co zresztą Apostoł też opisywał). Wykształcenie, wychowanie i przede wszystkim nauka chrześcijańska wyostrzają oczywiście i cyzelują zdolność rozeznania, właściwą ludzkiej duszy, tak jak prawa fizjologiczne są właściwe organizmowi.

Prawo związku między zbrodnią a poczuciem winy znane było już pisarzom klasycznym i wyobraźni ludowej. Jeden z najlepszych poetów węgierskich, János Arany, opisywał je tak w swojej balladzie *Tetemrehivás*: zwłoki osoby zamordowanej układano na dziedzińcu i wszyscy podejrzani po kolei musieli zbliżać się, by na nie popatrzeć. Płocha dziewczyna, której ręka wbiła sztylet, traci zmysły na widok zmarłego i w ataku szaleństwa wyznaje swą winę. Ludzka dusza nie potrafi znieść konfrontacji z ciałem zabitego, z ofiarą zbrodni.

Ta stara, mądra psychologia ludowa w większości wypadków okazuje się trafna. Psychika ludzi niezbyt wyrafinowanych istotnie nie jest zdolna do prowadzenia kłamliwej gry w obliczu umarłych.

Również ballada *Agnes aszony* opisuje związek między zbrodnią a poczuciem winy. Bohaterka pierze w strumieniu prześcieradło. Pierze od rana do nocy. Ściera gorączkowo wyimaginowane plamy krwi, która jest krwią zamordowanego męża. Czyni to całymi dniami i całymi tygodniami, całe jej życie koncentruje się na tym prymitywnym akcie. Prześcieradło zdarło się już od prania, ale nie przestaje, bo plama krwawej zbrodni jest naprawdę na jej duszy.

Psycholog, który by analizował tę balladę, przypisze to zachowanie poczuciu winy, a chrześcijanin grzechowi.

Obie interpretacje są poprawne, człowiek wierzący idzie tylko o krok dalej. Używa interpretacji boskiej, która jest jasno opisana w księdze *Genesis*, i zawiera zarazem klucz do problemu, ukazanego w balladzie. Klucz ten mówi, że ażeby wyzwolić się z poczucia winy trzeba załatwić jakoś samą winę, sam grzech.

Jak to pisałem już, Freud i jego uczniowie próbowali jakoś to zrobić. Obracali grzech w wymyślny kompleks. „Jeśli nie ma właściwie grzechu, musieli myśleć, to i groźna moc poczucia winy może być zlikwidowana".

Inną drogą jest ateizm. „Jeśli nie ma Boga, mówi, to nie można także grzeszyć przeciw Niemu". Ateiści próbują zburzyć obraz Boga, tak by nie pozostał już w sumieniu żaden strach, żadne skru-

puły, i mają nadzieję, że gdy już nie trzeba będzie się liczyć z tym co się Bogu podoba, a co nie, pozostanie nieograniczona wolność.

Czy to jednak prawda? Odpowiedź jest może szokująca: trochę prawdy jest w tym z pewnością. Człowiekowi udało się, chwilowo w każdym razie, odsunąć Boga ze swej drogi, i Bóg wycofał się. Gdyby ktoś chciał napisać historię ateizmu dla chrześcijan, to powinien by ją zatytułować: „Kiedy Bóg odsuwa się na bok".

Chociaż jednak człowiekowi stworzonemu przez Boga udaje się wiele rzeczy, w wielu wypadkach nie może w tej sytuacji być szczęśliwy, gdyż Bóg jest i grzech pozostaje grzechem.

Każdy człowiek walczy z grzechem i cierpi na jawne lub ukryte poczucie winy, gdyż każdy człowiek jest grzeszny. Ta walka, nieodłączna od człowieczeństwa, kształtuje nasz prawdziwy duchowy charakter.

Nauki o człowieku stosują wiele rodzajów typologii. Hipokrates klasyfikował ludzi według temperamentów, Kretschmer według konstytucji fizycznej, inni uwzględniali raczej wpływ kierującego mózgu. Również doświadczenia można klasyfikować, jak też zresztą ideologie.

Bóg jednak sądzi człowieka na podstawie stosunku do Niego i do grzechu. Prawdziwa, realistyczna typologia jest w Ewangelii. To napięcie między dwoma biegunami: Bóg — grzech kształtuje charakter człowieka.

Zainteresowanie Jezusem męża imieniem Zacheusz nie było tylko dziecinną ciekawością. Naglił go jego grzech. Szepty ludzi, których wykorzystał i oszukiwał, zatruły i rozgoryczyły jego ducha. Po krótkiej walce wewnętrznej przyjmuje upokorzenie, i choć nie przystoi to jego stanowisku, wdrapuje się na drzewo, żeby tylko ujrzeć Jego. Gdy Chrystus przyszedł, by usiąść przy jego stole, mówi, że zwróci w czwórnasób wszystkim, których oszukał. Był więc już gotów do konfrontacji ze swoimi grzechami.

Czyż nie bardziej jeszcze typowe jest wahanie Nikodema, który przychodził do Chrystusa w nocy? Krótki opis oddaje doskonale jego chwiejną psychikę, jego orientację społeczną, naiwność, sposób myślenia. Choć był nauczycielem, nie umiał uchwycić istoty duchowego odrodzenia. Czy i dziś są może ludzie jak Nikodem, którzy odważają się spotykać Jezusa tylko w nocy?

Czyż nie mamy tu dwu wiecznych modeli naszych stosunków do Boga i do grzechu?

Jest ciekawe, jak współcześni psychologowie zanalizowaliby wypadek bogatego młodzieńca z Ewangelii. Dobrze wychowanego młodego człowieka, który nie zrobił nikomu krzywdy, i któremu nie przychodziły też prawdopodobnie do głowy żadne nieprzystojne myśli. Czyż można odczytać ten charakter trafniej niż uczynił to

Jezus, wykazując, że właśnie sam ten typ egzystencji i bogactwo były więzieniem, nie pozwalającym rozwinąć skrzydeł ducha? Pragnienie młodzieńca rozpływa się w żałosnej inercji. Odchodzi, kocha swe bogactwo bardziej niż Boga, bardziej niż prawdziwą wewnętrzną wolność. Cóż z tego, że wydaje się nam sympatyczniejszy niż stary lichwiarz, Zacheusz. Bóg woli Zacheusza.

Pewien znany podróżnik podaje w jednej ze swych książek historię, ukazującą doskonale jak walka z grzechem kształtuje ludzki charakter. Na syberyjskim wybrzeżu Pacyfiku, na wysokiej skale, żył kiedyś dziwny pustelnik. Mieszkał w szałasie, koło którego wznosił się olbrzymi krzyż. Naprzeciwko znajdowały się wyspy Sachalin, siedziba więźniów, skazanych na dożywocie. Co pewien czas jakiś więzień próbował ucieczki. Jeśli udało mu się przepłynąć cieśninę i dotrzeć do krzyża, był uratowany. Pustelnik karmił go, odziewał, opatrywał rany i nawet carski rząd aprobował milcząco azyl jakim był krzyż, nie ścigano dłużej zbiegów, którzy doń dotarli.

Zapytany o powody swego postępowania, pustelnik dał odpowiedź wskazującą, że dręczyło go poczucie winy i że tylko czyniąc to co czynił znajdował jakiś spokój ducha.

Był to z pewnością człowiek szlachetny i godny podziwu. Jego rodzaj kompensaty był wspaniały, trzeba jednak stwierdzić z żalem, że stanowił coś w rodzaju akrobatyki duszy, do której mało kto byłby zdolny. Stanowił także rozwiązanie zamknięte w sobie, indywidualistyczne. Byłoby rzeczą o wiele piękniejszą i bardziej autentyczną, gdyby pustelnik ów powiedział: „żyję w pokoju i dlatego przyszedłem tutaj, by nieść wieść pokoju i przebaczenia". Sam chciałbym bardzo udać się na tę skałę i głosić najwspanialszą nowinę wszystkich czasów: możliwość wewnętrznej wolności od grzechu, którą Bóg ofiarowuje zranionej duszy.

Bez Ewangelii i bez boskiego miłosierdzia poczucie winy nie może doprowadzić do rozwiązania boskiego — skruchy. Poczucie winy znajduje bowiem rozwiązanie tylko wtedy, gdy wybaczony jest grzech.

Byłem jeszcze w szkole średniej, gdy usłyszałem wezwanie Boga. Nie szukałem Go wcale, byłem zbyt ślepy. To Bóg znalazł mnie. Objawił mi moją własną duszę, zobaczyłem, że wszystko we mnie jest przewrotne, aż do dna, i że nawet moje praktyki religijne są tylko serią jałowych kompensacji, gestów bez znaczenia, oszukiwaniem samego siebie. Wtedy wspaniały Człowiek z Nazaretu, Syn Boga, mający moc przebaczania grzechów, przebaczył mi to wszystko i moja zniewolona grzechami dusza została wyzwolona.

Samo poczucie winy nie może wyprodukować bezpośrednio niczego dobrego. Jest tylko złem, które jest potrzebne, jest jak bat,

który rzuca człowieka w końcu na kolana przed obliczem Boga. Jest ciężarem grzechu, tak nieraz nieznośnym, że zmusza do wysiłków moralnych. Lecz wielu ludzi doprowadziło także do obłędu, wielu uczyniło więźniami na całe życie. Ciężar poczucia winy usunąć może tylko przebaczenie.

Wielu ludzi odrzuca rozwiązanie religijne, i to trzeba uwzględniać. Gdy chcemy takim ludziom uczciwie pomóc, trzeba ukazywać im fakty w sposób niereligijny. Trzeba starać się, by zrozumieli, że ich wysiłki egzystencjalne nie są przypadkowe, lecz spowodowane zostały przez wpadanie w zasadzki, których można było uniknąć, i trzeba nauczyć się unikać w przyszłości. Nawet w ten sposób można pomóc bardzo dużo. Nawet jeśli pacjent nie będzie tego tak nazywał, to wyznanie win, uznanie grzechu może otworzyć bezcenne ujścia psychologiczne. Wyzwala, leczy i przynosi ulgę. Chociaż więc człowiek nie uzyskuje w ten sposób wybaczenia, to jednak zbliża się do Królestwa.

Oprócz psychoterapii, wskazanej w danym wypadku, człowiek trapiony poczuciem winy potrzebuje też naszej modlitwy. Naiwne samooskarżenia mogą łatwo zmienić się w psychozę.

Ilekroć widzimy, że pacjent oczekuje i szuka przebaczenia, trzeba podchodzić doń w duchu naprawdę samarytańskim, dla którego nie istnieją narodowości, barwy skóry czy różnice poglądów. Trzeba przejmować i dzielić ciężar, który dźwiga drugi człowiek, bo chrześcijaństwo nie zwycięża przez siłę, tylko przez wyrozumiałość.

Gdy ktoś uzyska przebaczenie grzechów, wyzwala się naprawdę z jarzma grzeszności, tak właśnie jak sparaliżowany człowiek, który wstał z łoża w chwili, gdy Jezus mu przebaczył. Ludzie istotnie „wstają" wtedy, stają się scaleni napowrót, szczęśliwi i prawdziwie wolni.

Mihály Tapolyai
tłum. Anna Morawska

ANNA MORAWSKA

„ŚWIECKI KATOLICYZM"?

II – KWESTIE OTWARTE

W poprzedniej części tego szkicu[1], przy omawianiu tła praktycznego *Konstytucji o Kościele w świecie współczesnym*, rysowało się już wyraźnie zjawisko, nazwane tam „sprzężeniem zwrotnym". Tekst zaprojektowano jak orędzie *ad extra*, do świata, zamykające dzieło odnowy wewnętrznej Kościoła. Tymczasem już głębsze przemyślenie najzwyklejszych, praktycznych przesłanek, które za orędziem takim przemawiały, rzutowało na każdym kroku dosłownie spowrotem *ad intra*, trzeba było wracać znów do stających w nowym świetle zagadnień eklezjologii, a nieraz także do całkiem fundamentalnych pytań teologicznych. Dlatego schemat trzynasty tak się rozrastał i tak długo był opracowywany i dlatego także, jak podkreślało zgodnie wielu komentatorów, ustalił wprawdzie w końcu całkiem nowy zarys stosunku Kościół-świat, ale jego szczegółowe teologiczne uzasadnienia i liczne ewentualne konsekwencje pozostały właściwie „kwestiami otwartymi".

Już w czasie debat nad kolejnymi projektami tekstu Konstytucji, oraz w ciągu roku, który upłynął od jej promulgowania, te kwestie otwarte pasjonowały oczywiście myśl katolicką. Pasjonują ją zresztą nadal: nie można chyba jak dotąd mówić o „rozwiązaniach", i da się co najwyżej wyróżnić pewne dominujące w tej chwili kierunki dążeń i zainteresowań. Te kierunki są jednak bardzo ciekawe. Po pierwsze dlatego, że coś z nich niewątpliwie pozostanie już w chrześcijaństwie na stałe, nawet jeśli wykruszyć by się miały z czasem stanowiska radykalne. Po drugie dlatego, że sam wybór zagadnień najżywiej dyskutowanych rzuca światło na nastroje i dążenia niezmiernie charakterystyczne dla całej aury odnowy ostatnich lat. W tym więc sensie współczesne dyskusje wokół Konstytucji, bez względu nawet na to, co z ich tez zwycięży i kiedy, są przejawem pewnego etapu świadomości religijnej, którego już się przekreślić nie da, są już dziś — historią chrześcijaństwa.

Wszystkie problemy, które postawiła Konstytucja, zakładając nowy stosunek Kościół-świat, są znowu „sprzężeniem zwrotnym". Rzutują na pytania rzędu takich jak „co to jest chrześcijaństwo",

[1] „Znak" nr 150.

albo „co to jest Kościół”. Co więcej, pytania tego rodzaju są we współczesnej katolickiej publicystyce stawiane często wprost, z dużą ostrością, nie są spowite w tuszujące istotę spraw koronki precyzacji, zastrzeżeń i niezrozumiałej zwykle ekwilibrystyki teologicznej. Już to samo stanowi bezsprzeczne *novum* w katolickich dyskusjach o sprawach religijnych. Płynie ono częściowo stąd, że w debaty o teologii włączył się w ostatnich latach energicznie laikat, ze swym potocznym językiem, i teologowie muszą to uwzględniać, w publicystyce w każdym razie. Drugim powodem tego, że w dyskusjach o świecie i Kościele stawia się nieraz sprawy dosyć jaskrawo, jest to, że ostatnie lata przyniosły w katolicyzmie zachodnim jakąś zmianę klimatu niesłychanie zasadniczą. Jawność opinii publicznej w Kościele stała się niemal zupełna. Nie ma już właściwie tez czy poglądów, najbardziej nawet „ryzykownych”, które nie są, lub nie mogłyby być, otwarcie dyskutowane wewnątrz Kościoła, a nie poza nim tylko, lub przeciw niemu.

Daje to oczywiście w rezultacie ogromne zróżnicowanie, stwarza wrażenie powszechnego zamętu. Katolicy, nawykli od kilkuset lat do mniemania, że różnic zdań w sprawach religijnych być nie może (bo w ich Kościele nikt ich nie ujawniał), i że wszystko w tej dziedzinie wiadomo raz na zawsze i napewno (bo tak przedstawiano im nieraz racje, przemawiające za wiarą), nie zawsze znoszą dobrze tę sytuację. Dają znać o sobie zarówno postępowe jak konserwatywne fanatyzmy, o wspólnym w gruncie rzeczy założeniu, że ktoś jeden musi posiadać całą i zamkniętą już prawdę, i że to, nie zaś nieustające zgłębianie prawdy od różnych stron, jest celem teologii.

Mimo to wszystko, jest niewątpliwie w tak niespokojnej ostatnio aurze *aggiornamento* jakiś zdrowy, szeroki oddech, jakaś uczciwość i powaga, których autentyzmu zakwestionować niepodobna. Byłoby więc chyba niedobrze, gdyby nic zupełnie z porywistej, ale z niezmiernie orzeźwiającej „trąby powietrznej” odnowy nie dotarło także do nas. Dlatego warto może przedstawić parę wybranych przykładowo kwestii otwartych sprawy Kościół—świat podobnie jak przedstawiają się one dzisiaj w krajach najbardziej dynamicznego katolicyzmu: w dosyć ostrych konturach i w radykalnych czy też skrajnych ujęciach, których treść i aurę najlepiej przekazać mogą cytaty oryginalne.

Reasumując najpierw te kwestie najkrócej, powiedzieć trzeba, że:

1. Konstytucja jest uznaniem faktu, że nie tylko Kościół wpływa na świat, lecz również świat wpływa na Kościół, i to w bardzo głębokim, bardzo zasadniczym sensie. Ma to na długą metę ogromne konsekwencje dla rozumienia Kościoła i Objawienia, dla sposobu wykładania przekazu chrześcijańskiego i oczywiście dla

religijnej oceny samego „świata", czyli laickich wysiłków i osiągnięć gatunku Człowiek, składających się na to, co nazywamy historią kultur, czy postępem.

2. Konstytucja jest uznaniem faktu, że owa laicka strefa innymi słowy „to, co dziewięć dziesiątych ludzi robi przez dziewięć dziesiątych życia" (by użyć wyrażenia Teilharda w liście do Blondela), ma jakiś samoistny walor religijny. Jego teologiczny charakter nie jest ostatecznie sprecyzowany, tekst zawiera conajmniej dwie sugestie w tej mierze, lecz samo założenie, że postęp świecki jest jakimś nurtem „świętym", jest w pewnym sensie spełnianiem się boskiego „Królestwa", ma znowu olbrzymie konsekwencje dla pojmowania spraw takich choćby jak chrześcijańska eschatologia, funkcja Kościoła w dziele zbawienia czy funkcja religii, lub też — stawiając tę ostatnią kwestię odwrotnie: funkcja laickiej strefy życia jako formy czczenia Boga i obcowania z boskością.

3. Konstytucja stawia i uzasadnia dwojako (z przesłanek biblijnych i z przesłanek prawa naturalnego) pewien wzór człowieka. Jest to wzór znajomy i rozpoznawalny jako typowy ideał laicki, który kształtował się, począwszy od średniowiecza, poza Kościołem i nieraz przeciw Kościołowi. I ten fakt również jest tyleż znamienny co brzemienny w konsekwencje. Nasuwa takie choćby pytania: czy i jakie elementy kultury laickiej trzeba dziś uznać za biblijne w swej genezie, choć tak często antykościelne? Czy i w jakim sensie ta kultura wymaga chrystianizacji? Czy i w których dokładnie punktach „nawrócenia" na pewną „laickość" wymagać może raczej mentalność chrześcijańska?

4. Konstytucja, poza niesłychanie szerokimi perspektywami teologicznymi, otwiera również całkiem nowe pole zadań dla Kościoła, zaangażowanego w świat. Lecz i tu nawet występuje „sprzężenie zwrotne". Spytać na przykład trzeba, czy obecna struktura Kościoła jest do takich zadań przystosowana? Jeśli zaś nie, to jak ją zmienić? I jak wiele może w ogóle być zmienione? To ostatnie pytanie prowadzi oczywiście z powrotem w samo centrum eklezjologii.

Poświęćmy teraz chwilę uwagi każdej z tych kwestii po kolei.

1. ŚWIAT WPŁYWA NA KOŚCIÓŁ

Aby przemówić do świata naprawdę „serdecznie i solidarnie", trzeba było najpierw znaleźć wartości, które się w nim ceni, i od nich wychodzić. Tak też w Konstytucji uczyniono. Ale musiało to nasunąć pytanie: jeśli są w ogóle takie godne szacunku wartości w świecie laickim, pozakościelnym, to jakże Kościół je oceniał i ocenia? Skąd się wzięły poza nim, i dlaczego uznaje je tak

późno? Zaraz po promulgowaniu Konstytucji, ojciec Wolfgang Seibel SJ, komentator wychodzącego w NRF tygodnika CDU „Echo der Zeit" tak o niej pisał:

„W rozdziale pierwszym części czwartej postawiono to najbardziej fundamentalne pytanie: jak Kościół odnosi się do wartości świata laickiego? Jakie są jego w tym świecie zadania? To są kwestie najważniejsze dla naszej eklezjologii, najważniejsze w całym tekście. Rozdział o »Zadaniach Kościoła w świecie współczesnym» jest też punktem centralnym, jest kluczem do zrozumienia całości. Wszystko, co jest przedtem, zmierza do tego rozdziału, wszystko co jest po nim, to już tylko zastosowania jego zasad. Kto więc chce uchwycić główne znaczenie Konstytucji, musi najpierw zająć się nim właśnie.

(...) Stosunek Kośoioła do świata jest tu ujęty jako znajdujący się w ciągłym rozwoju, nie zaś jako doskonały już od początku. Właściwą postawę trzeba było znajdywać dopiero stopniowo, a przy tym uczyć się też na błędach. Tekst jest uznaniem tego. Czytamy w nim: «Kościół jest świadomy jak bardzo sam w kształtowaniu swej postawy wobec świata winien ciągle nabywać dojrzałości, korzystając z doświadczenia wieków» (nr 43) (...) «Co więcej, Kościół przyznaje, że wiele skorzystał i może korzystać nawet z opozycji tych, co mu się sprzeciwiają lub go prześladują» (nr 44).

Świat oddziaływuje więc na Kościół. W tekście czytamy: «Doświadczenie minionych stuleci, postęp nauk, bogactwa złożone w różnych formach kultury ludzkiej, w których okazuje się pełniej natura samego człowieka i otwierają się nowe drogi do prawdy, przynoszą korzyści także i Kościołowi». Kościół ten, jak mówi dalej tekst, «nauczył się wyrażać Nowinę Chrystusową przy pomocy pojęć i języka różnych ludów a ponadto starał się objaśniać ją z pomocą mądrości filozofów. (...) I to właśnie dostosowywanie się w głoszeniu objawionego Słowa powinno stać się prawidłem każdej ewangelizacji» (nr 44). Wobec tego Kościół powinien, i nawet ma obowiązek «wsłuchiwać się w różne głosy współczesności».

Trzeba jasno zdać sobie sprawę, o co tu naprawdę chodzi. Chodzi bowiem nie tylko o to, by lepiej formułować przekaz, tak by się bardziej «podobał» ludziom każdej epoki, ale — jak to jest wyraźnie powiedziane — o to, że «Kościół może wzbogacać się i faktycznie się wzbogaca dzięki ewolucji ludzkiego życia społecznego» i że, dzięki wsłuchiwaniu się w głosy współczesności, może «głębiej odczuwać i lepiej rozumieć prawdę objawioną».

W dalszym ciągu czytamy jeszcze «wszyscy, którzy przyczyniają się do rozwoju wspólnoty ludzkiej (...) zgodnie z planem bożym wyświadczają niemałą pomoc także i społeczności Kościoła, w tym, w czym zależy ona od zewnętrznych warunków» (nr 44).

W tekście poprzednim, tam gdzie teraz jest określenie «niemała pomoc», było słowo «bodziec», «stymulowanie» i to jest właśnie dokładny sens tej myśli. Bo bardzo często różne ruchy społeczne i duchowe, jakie powstają w świecie, dają istotnie Kościołowi pierwszy bodziec do zastanowienia się głębiej, pierwszy raz, nad jakimś aspektem zleconego mu przekazu.

Aby to sobie uprzytomnić, wystarczy zwrócić uwagę, że Kościół zaczął rozwijać swoją naukę społeczną dopiero w konfrontacji z socjalizmem XIX wieku. Również zasady wolności religijnej, którą teraz Sobór uznał, Kościół nie rozwinął sam z siebie, tylko przejął z zewnątrz. Ta zasada rozwijała się bez Kościoła i nawet przeciw Kościołowi. Dopiero zwycięski pochód idei wolności religijnej w świecie kultury laickiej był bodźcem, który również Kościół doprowadził do tego, że odkrył on głębokie korzenie tej idei w Ewangelii i że ją teraz sobie przyswoił. Konstytucja sformułowała więc tu tylko teoretycznie coś, co od dawna było rzeczywistością. Świat wpływał na Kościół zawsze.

Wszystko, co Konstytucja mówi już po rozdziale czwartym, musi więc być rozumiane w jego świetle. Nigdzie nie chodzi i nie może chodzić, w takim jak ten kontekście, o to, aby udzielać odgórnych nauk. Kościół proponuje tylko swe usługi, by razem ze wszystkimi ludźmi dobrej woli budować ludzki świat. Właśnie dlatego, w tym dokumencie żadne drzwi nie są zamknięte.”

Tak więc widzi centralny punkt Konstytucji komentator bardzo skądinąd umiarkowanego tygodnika zachodnio-niemieckiego. Konsekwencje oficjalnego uznania, że świecki świat zawsze wpływał i wpływa na rozumienie i ukazywanie przez Kościół chrześcijaństwa, i że dzieje się to w sposób ewolucyjny, nowy w każdej epoce, są oczywiście olbrzymie, choćby dla teologii moralnej czy dla całej spornej dotąd kwestii kompetencji nauk laickich na terenie religii. Niektóre pytania bezpośrednio już teologiczne, jakie się od razu nasuwają, sformułowano jeszcze w r. 1965, tj. przed promulgowaniem *Gaudium et Spes*, w czasie jednej z konsultacji grupy mieszanej Sekretariatu Jedności i Rady Kościołów. Oto odnośny fragment streszczenia dyskusji tej grupy, które zostało opublikowane w bieżącym roku. („Study Encounter”, Vol. II Nr 2 1966):

„Czy nie jest wobec tego prawdą, że Kościół uczył się od ruchów laickich i humanistycznych? Jeśli zaś tak, to czy można powiedzieć, że «Bóg mówi do nas» poprzez te ruchy? Czy nasza teologia przyjmuje teraz, że Bóg działa w ruchach mających na celu dobro ludzkie? Czy mamy przyjąć także, że te ruchy bywają sądem Boga nad Kościołem? Czy działanie Słowa, w którym wszystkie rzeczy są stworzone, kontynuuje się dzisiaj właśnie w twórczym nurcie

świeckim, który zmierza do większej humanizacji, do budowania realniejszej jedności człowieczeństwa? W jakiej mierze laicka, humanistyczna idea postępu i rozwoju pochodzi z tradycji chrześcijańskiej?"

W sprawozdaniu oficjalnym z tej samej konsultacji czytamy między innymi: „Konsultacja wykazała, że powstała całkiem nowa sytuacja. Jasne jest, że otwierają się nowe możliwości badań i dyskusji dotyczących stanowisk, które wydawały się jeszcze niedawno definitywnie ustalone. Jest też jasne, że wszystkie Kościoły stoją wobec tych samych problemów, co je zbliża. (...) Wśród zagadnień, które trzeba przemyśleć na nowo, wymieniamy następujące: Kościół a świat. Czy też Kościół w świecie? Czy może raczej Świat w Kościele? Jaki jest stosunek między postępem i rozwojem świata, a spełnianiem się Królestwa Boga?"

Naiwnie niemal prosta myśl orędzia, które mówiłoby „językiem świata", czyli językiem wychodzącym od wartości laickich, prowadzi jak widać niesłychanie daleko. Fakt, że świat wpływa na Kościół w znacznie głębszym sensie niż to się zwykło oficjalnie przyjmować, otwiera ogromne pole do całkiem nowych przemyśleń. Ale oprócz tego — jak to sygnalizują już cytowane teksty z konsultacji — otwiera także następne zagadnienie, jeszcze szersze, którego główne elementy można również tylko krótko naszkicować, gdyż rozwiązań definitywnych jeszcze nie ma, i długo zapewne nie będzie. Otwiera, mianowicie, pytanie o sens religijny świeckiej historii kultury czy postępu.

2. RELIGIJNY SENS HISTORII ŚWIECKIEJ

Większość chyba katolickich autorów i komentatorów jest zgodna co do tego, że kwestia religijnego sensu historii ludzkiej, i rzeczywistości zwanej ziemską czy też laicką, jest najważniejszym w Konstytucji problemem teologicznym. Rzutuje on już nie tylko na eklezjologię, na pytanie jak Kościół katolicki rozumie siebie i swoje nauczanie Objawienia, ale również na pytanie znacznie szersze: gdzie się dzieją i jak się dzieją dzieje zbawienia.

Rozbijając tę centralną i olbrzymią kwestię na zagadnienia bardziej szczegółowe, można je sformułować tak: czy historia laicka, to znaczy postęp społeczny, rozwój kultury i wszystkie rzetelne prace ludzkie, które z tym się łączą, są czy nie są same w sobie współtwórczością z Bogiem, „budowaniem Kościoła"? Czy przyjmując w pewnej mierze taką „ziemską eschatologię" nie musi się przyjąć także, że Lud Boży, lud budowniczych zbawienia, nie wyróżnia się wcale głównie metryką wyznaniową, lecz jego znamieniem jest raczej mężna i twórcza solidarność z ludźmi i z życiem?

Czy nie trzeba przyjąć także, głębiej i konsekwentniej, że głos czasu jest rzeczywiście głosem Boga, który nadal przemawia w historii i poprzez nią, i że najlepsze humanistyczne dążenia i osiągnięcia każdej epoki mają naprawdę coś z charakteru objawienia? Czy nie trzeba wreszcie przyznać więcej człowieczeństwa chrześcijańskim prezentacjom Chrystusa, a więcej boskości — człowiekowi?

Oto kilka cytatów ilustrujących kierunki, w jakich zmierza tutaj myśl katolicka.

„Problemem centralnym schematu trzynastego był niewątpliwie problem prawdziwej wartości porządku naturalnego i jego stosunku do nadprzyrodzonego i ostatecznego celu człowieka. Nasuwa się tu nieuchronnie pytanie o kwestię nieustającej twórczej obecności Boga w świecie i o kosmiczny chrystocentryzm, w ujęciu św. Pawła." (Arcybiskup Hurley z Durbanu, „Blackfriars", Nr 4 (1965).

A oto co mówi sam tekst Konstytucji: „Ponadto człowiek, przykładając się do różnych dyscyplin naukowych (...) oraz uprawiając różne sztuki, może w dużym stopniu przyczyniać się do tego, by rodzina ludzka wznosiła się ku wyższym przesłankom prawdy, dobra i piękna aby doznała oświecenia przez przedziwną mądrość, która od wieków z Bogiem przebywała (...) mając sobie za rozkosz przebywać z synami ludzkimi. Tym samym duch ludzki, w większej mierze uwolniony od poddaństwa rzeczom, swobodniej może się wznosić ku oddawaniu czci i kontemplacji Stwórcy. Co więcej — pobudzany łaską usposabia się do uznawania Słowa Bożego, które zanim się ciałem stało, żeby wszystko zbawić i zespolić w Sobie, już »było na świecie jako światłość prawdziwa, oświecająca każdego człowieka«" (nr 57).

Komentarz kanonika Moellera do tego interesującego fragmentu brzmi:

„(Fragment ten) zawiera jeden z najbardziej znamiennych aspektów Konstytucji. Zawiera mianowicie cytat ze św. Ireneusza (*Adv. haer.* III, II, 8), według którego Słowo było obecne w świecie, ukryte, lecz realne, to kulturalna i religijna historia ludzkości, nawet wtedy gdy nie styka się bezpośrednio z przekazem Nowiny, może mimo to być tajemniczo w Słowie. Wszystko tedy, co w ludzkiej działalności dobre i słuszne, jest tajemniczo zamieszkałe przez Słowo. Mówiąc inaczej, całe olbrzymie strefy, których nie tknął jeszcze widzialny Kościół, nie są przez to »profańskie«, nie są «poza tym co święte». To tylko my, przez grzech, możemy profanować rzeczywistość. Ale wobec tego chrystianizacja to nie to samo, co ukościelnienie". (Kanonik Charles Moeller z Louvain. Z referatu wygłoszonego na konferencji Kościół—świat w Genewie).

Konstytucja proponuje jak wiadomo także inne ujęcia „świętości świata". Komentatorzy, którym bliższa jest myśl św. Pawła, akcentują bardziej jej fragmenty mówiące o kosmicznej zwierzchności Chrystusa. Jego ofiara i zmartwychwstanie, mówią, nie były daremne także dla całkiem ziemskiego świata. „Nowe stworzenie" oznacza obiektywną zmianę w całym porządku doczesnym. Mówiąc to samo prościej, świecki, ziemski świat został „odkupiony" rzeczywiście, został uczyniony zasadniczo „dobrym".

Twierdzi się także nieraz, że tekst Konstytucji zawiera pewną niewyrażoną wprost sugestię dotyczącą „świeckiej eschatologii". Znaczyłoby to, że coś z „Królestwa Bożego" dokonuje się całkiem realnie na tym świecie, że tego właśnie wyrazem jest świecki postęp w kierunku bardziej braterskich stosunków międzyludzkich i bardziej realnej, „namacalnej" jedności gatunku Człowiek. Zwraca się czasem uwagę na słowo „in" w *Pacem in terris,* które urasta do symbolu nadziei, że istotnie „pokój ludzi dobrej woli" mamy budować tu, na ziemi.

Strefa działań i przeżyć laickich nie jest jednak tylko „nosząca w sobie świętość", lecz może również objawiać świętość — głos Boga, a obrazem Boga jest samo twórcze i solidarne człowieczeństwo. Obie te, wcale nie nowe w chrześcijaństwie, intuicje jawią się dzisiaj na tle nowego stosunku do świata w świetle tak jaskrawym, że wyglądają na rewelację. Istotnie zresztą, w praktycznej pedagogice chrześcijańskiej, w jego funkcjonujących społecznie prezentacjach są tak nowe, że stanowią niemal przewrót. Oto tekst, który bardzo dobrze ten przewrót reasumuje:

„Musimy postawić sobie kilka pytań całkiem zasadniczych.

1 — Czy w minionej epoce uwzględnialiśmy dostatecznie fakt, że sama stworzona rzeczywistość i sam jej wewnętrzny ruch — historia, mają z racji swej genezy i swego celu coś z charakteru objawienia? Czy czuliśmy dość wyraźnie co to znaczy? Że mianowicie rzeczywistość stworzona, czyli sam nasz konkretny świat, ma w oczach człowieka sens objawienia i to wtedy właśnie, gdy ów człowiek, idąc za osobistym powołaniem, włącza się w życie i rozwój świata, zamierzone przez Boga?

2 — Czy oparliśmy się w dostatecznej mierze zawsze obecnej pokusie urzeczowiania tajemnicy Boga, wiązania jej z określonymi rzeczami i aktami, nie widząc Jego obecności we wszechrzeczach i szczególnie w ludzkim życiu?

3 — Czy zdawaliśmy sobie sprawę dość jasno z tego, że Jezus Chrystus przyniósł odkupienie wszystkim ludziom? I z tego także, że Chrystus, który w Ewangelii ukazuje nam się i mówi do nas najpierw i przede wszystkim jako człowiek, wzywa nas również jako człowiek *par excellence*?

4 — Czy to wszystko miało jakikolwiek wpływ na faktyczne, widzialne formy i prezentacje naszego Kościoła?" (Ze sprawozdania Komisji studiów nad niewiarą, pod kier. prof. dr B. Delfgaauw i prof. dr Schillebeeckxa, rok 1965).

Teologia „świętości świata", której główne przesłanki zostały tu wymienione, wymaga oczywiście jeszcze pogłębienia i dopracowania. Samo jednak wyakcentowanie tego aspektu dziejów zbawienia ma ważne konsekwencje praktyczne już teraz.

Po pierwsze każe oceniać pozytywnie, z religijnych przesłanek, zmianę, a więc nonkonformizm. Konstytucja mówi z aprobatą o „przemianach", o „zmienianiu" na przykład ustrojów politycznych, gdy nie służą one dobru osób. Lecz w Genewie, której droga jest analogiczna, mówi się już nie o aprobacie „przemian" tylko rewolucji, mówi się że chrześcijanin jest *de fide* obowiązany do kwestionowania wszelkich zastanych układów i konwencji, do „boskiego nonkonformizmu". Dla Kościołów, które nastawione były od wieków na konserwowanie *status quo*, jako rzeczywistości „danej" od Boga, taki zwrot jest niewątpliwie przewrotem wielkiej skali i psychologicznie i politycznie.

Po drugie, nowe teologie rzeczywistości ziemskich muszą cenić wyżej wszelkie formy społecznych zaangażowań, niż to miało miejsce, gdy religia przedstawiała się głównie jako wydzielony system stosunków jednostki ze światem nadprzyrodzonym, nie mającym ze światem świeckim nic wspólnego, prócz tego może, że ów świat świecki mógł być polem doskonalenia osobistego charakteru. Jeśli w historii laickiej działa Bóg i przez procesy społeczne i kulturalne spełnia się obiektywnie Jego Królestwo, to udział w nich jest sam w sobie oczywiście funkcją religijną i religijnym obowiązkiem. Konstytucja nie mówi tego w tej formie wprost, lecz przypomina, wielokrotnie i z niesłychanym naciskiem o konieczności i randze społecznych zaangażowań ludzkich. I tu także Kościoły Rady, idąc w tym samym kierunku, formułują to samo konkretniej i radykalniej. W oficjalnym sprawozdaniu z konferencji w Genewie, czytamy na przykład:

„Dla chrześcijan sprawy ustrojów społecznych i ekonomicznych, i angażowanie się w ich kontrolę i poprawę, muszą być zupełnie tak samo ważne jak kultywowanie moralnych zalet jednostek. Nie wystarczy zbawiać dusze i pracować nad charakterem indywidualnym, sądząc że kiedyś potem wszystko inne stopniowo się poprawi. Człowiek jest istotą społecznie uwarunkowaną, a to znaczy, że struktury społeczne kształtują pośrednio jego osobowość i poszerzają lub ograniczają jego wolność. Miłość chrześcijańska w grupach społecznych wyraża się za pośrednictwem struktur politycznych i ekonomicznych".

Trudno wreszcie nie widzieć, że wyakcentowanie świętości w laickim świecie jako takim nie może nie rzutować na pojmowanie misji Kościoła w ogóle. Skoro chrystianizacja nie oznacza przede wszystkim ukościelnienia (choć to także oznacza zawsze w jakiejś mierze), to czym ma być ta misja? Nie ma na to w tej chwili jasnej odpowiedzi. Rysują się już jednak pewne sugestie.

Karl Rahner pisał na przykład nieraz, że Kościół nie będzie już wysepką zbawionych na morzu klęski, jak to sobie dawniej wyobrażano, tylko będzie „znakiem zbawienia" dla świata. Byłaby to więc rola trochę analogiczna do tej, którą miały zakony w geograficznym chrześcijaństwie: rola wspólnoty ludzi, powołanych specjalnie do świadczenia życiem o Obecności i o Nadziei.

Bardzo często mówi się, że Kościół ma być fermentem zawsze twórczego i zawsze non-konformistycznego niepokoju miłości, i że ma przeto „być ze swym ludem" wszędzie tam, gdzie ważą się ludzkie losy, gdzie się dzieje krzywda, gdzie się walczy o sprawiedliwość. Byłby w takim wypadku jakby głosem i żywym znakiem sumienia ludzkości, byłby zawsze w drodze, zawsze w pogotowiu, jak Abraham, który żył pod namiotami, idąc zawsze wiernie ze swym ludem — w Nieznane.

Bywają także inaczej nieco sformułowane sugestie. Theodore Steeman twierdził na przykład niedawno („Pax Romana Journal" No 4/1966), że „Kościół jest szafarzem sakramentu dobrych działań". Pisał dosłownie: „Konkretne działanie moralne chrześcijan w świecie jest sakramentem, którego temu światu udziela Kościół, aby mógł on się stawać królestwem Chrystusa".

Ta ostatnia definicja najtrafniej chyba oddaje kierunki myślenia, które rozwijały się w tym roku, i których najmocniejszym wyrazem była (pilnie obserwowana przez katolików) konferencja w Genewie. Kościół byłby według nich czymś w rodzaju ośrodka głęboko humanistycznej inspiracji, w kierunku coraz konkretniejszego urzeczywistniania się wszędzie, w małych i dużych skalach, jedności gatunku Człowiek. Rola ta, którą mniej lub bardziej świadomie i mniej lub bardziej konsekwentnie spełniał zawsze, jest jego twórczym udziałem w realizowaniu się Królestwa.

Wszystkie te rysujące się dopiero kierunki refleksji uderzają tym przede wszystkim, że stanowią bardzo wyraźny odpowiednik laickich czy zlaicyzowanych sposobów myślenia. Nie jest to czymś powierzchownym ani przypadkowym. Zwrot ku światu musiał być także zwrotem ku człowiekowi, takiemu jakim jest dziś rzeczywiście, i ten aspekt sprawy trzeba będzie rozważyć bliżej w części trzeciej tych refleksji.

Anna Morawska

ZDARZENIA – KSIĄŻKI – LUDZIE

CIEMNE DROGI MIŁOŚCI

Książka znanego psychologa belgijskiego, profesora François Duyckaertsa, nosi tytuł: „Formowanie się więzi seksualnej" (*La formation du lien sexuel*, Bruxelles 1964, Charles Dessart Ed.). Jej głównym tematem jest istotnie długi i bardzo zwykle dla nas niejasny cykl nieświadomych lub półświadomych reakcji psychicznych, „przeróbek", lęków i rytuałów, który u normalnych ludzi dzieli zawsze moment pierwszych pobudzeń seksualnych od właściwego aktu miłosnego. Ów temat jest jednak ujęty tak szeroko i z tak uniwersalną ludzką mądrością, że książka daje z pewnością coś więcej niż sam opis czysto seksualnego wątku współżycia mężczyzny i kobiety. Można śmiało nazwać ją książką o współżyciu w ogóle, o głębokiej, dramatycznej dialektyce kontaktu istot ludzkich między sobą i ze światem otaczającym.

Przedstawienie pewnych prawidłowości tej dialektyki „w pięknym, mądrym języku potocznym" (bo to właśnie próbuje w miarę możności czynić autor) jest tym cenniejsze, że jak twierdzą zgodnie praktycy poradnictwa psychologicznego i klinicyści, sami zainteresowani, z reguły, rozumieją najmniej z tego co się w nich dzieje.

Zwykle też zresztą nie chcą rozumieć. Również dlatego książka profesora Duyckaertsa może być szczególnie pomocna. Autor pozostaje w niej przez cały czas przyjacielem czytelnika, w jakimś bardzo prawdziwym sensie, nie zaś jego mentorem albo sędzią, występuje cały czas jako lojalny współuczestnik ludzkiego losu, także w jego absurdzie i udręce, nie zaś jako widz, który „wie lepiej", bo — jak mniema — uplasował się gdzieś z boku. Te cechy, w zasadzie obowiązujące dla każdego psychologa, który istotnie ma być czymś w rodzaju przyjaciela, gdyż inaczej nie może być doradcą, są z pewnością nieczęste w życiu praktycznym. Tymczasem tylko one zdolne są skłonić do zobaczenia właśnie tych rzeczy, których człowiek za nic w sobie zobaczyć nie chce.

Wykazując, że formowanie się normalnej i pełnej więzi seksualnej jest procesem bardzo skomplikowanym, i częściowo przebiegającym w podświadomości, oraz przedstawiając szczegółowo kolejne fazy tego

procesu, autor opiera się na kilku podstawowych psychologicznych prawdach o „naturze ludzkiej", które nie są jeszcze, jak się zdaje, powszechnie znane, a nawet mogą wydać się komuś zaskakujące. Ponieważ niepodobna streścić tu wszystkich opisanych przez F. Duyckaertsa zjawisk i przebiegów, warto zatrzymać się przy tych właśnie punktach zasadniczych i najważniejszych. Sam sposób ich naświetlenia daje już zresztą pewne pojęcie o poglądach autora i o całej jego książce.

Pierwsze pytanie, które zapewne nasunie się czytelnikowi, brzmi: czy rzeczywiście „droga do miłości" musi być aż tak ciemna i zawiła? Jeśli zaś bywa taka istotnie, czy nie jest to tylko skutkiem bezsensownych w gruncie rzeczy społecznych konwencji? F. Duyckaerts pisze:

„Kiedy mężczyzna i kobieta stają naprzeciw siebie, nie dopuszczają nigdy do tego, by puścił się w ruch od razu normalny cykl seksualny. Nawet u ludzi najśmielszych i najbardziej swobodnych w obyczajach, stosunki specyficznie miłosne poprzedza faza przygotowawcza, której długość i poszczególne epizody są różne, zależnie od oporów partnera czy partnerki oraz od doświadczenia strony »uwodzącej«. Najmądrzejsi ograniczają się do czystego narzeczeństwa i nie pozwalają sobie na stosunki pozamałżeńskie. U wszystkich jednak występują zachowania, które nazwać można zabiegami zbliżającymi. Nawet najbardziej wulgarna prostytucja, w której akt seksualny następuje niemal od razu i automatycznie, i nie zdaje się wymagać żadnych psychologicznych przygotowań, nie stanowi tu wyjątku. Również w jej wypadku bowiem respektowane są pewne konwencje, związane choćby z nieuniknioną transakcją pieniężną czy z uzgodnieniem i założeniem jakiejś innej opłaty. W każdym zaś razie, nawet u plemion najbardziej prymitywnych, prostytucja stanowi zjawisko niewątpliwie marginesowe. W swej formie zorganizowanej i systematycznej, w jakiej występuje w dzisiejszym świecie, jest już wytworem wysoko zorganizowanej cywilizacji. Uważanie jej za coś typowo »naturalnego« i tamowanego tylko przez przepisy społeczne, jest więc całkowicie niezgodne z rzeczywistością. To właśnie prostytucja, bardziej niż przepisy »tamujące«, jest typowo społeczną, sztuczną techniką, zrodzoną stopniowo przez trudność zapewnienia wszystkim życia seksualnego, które byłoby normalne. W żadnym razie nie może więc służyć za prototyp autentycznie ludzkiego seksualizmu. (...)

Uproszczony obraz społeczeństw prymitywnych, stanowiący raczej projekcję naszych własnych pragnień niż wierne odbicie rzeczywistości, każe nieraz mniemać, że w większości plemion stosunki seksualne młodych ludzi nawiązują się całkiem swobodnie, kiedy tylko nastąpi moment pełnego rozbudzenia i stosowna chwila. Nic bardziej fałszywego niż ten obraz. Właśnie społeczeństwa, w których procesy tłumienia są najsłabsze, wymagają i od narzeczonego i od narzeczonej całego szeregu prób i świadczeń, i tylko wywiązanie się z nich skru-

pulatnie, pod okiem dorosłych, uprawnia do pełnego aktu miłosnego. Samo istnienie rytuałów inicjacji świadczy, że młodzież rodzaju ludzkiego nigdy i nigdzie nie może wyzwalać całkiem dowolnie cyklu zachowań seksualnych.

Obyczaje seksualne, jakie narzucane są młodzieży i dorosłym różnych ludów, są bardzo różne, ale mają zawsze jeden wspólny mianownik. Jest nim ogromna złożoność przygody, którą stanowi dla chłopca zbliżenie do dziewczyny, mające doprowadzić z czasem do jej fizycznego posiadania. Wszędzie, na wszystkich kontynentach, jest przyjęte za rzecz normalną, że jest to długa droga do przebycia, droga mająca określone etapy, rytuały i sposoby dojścia do mety. Wszędzie oczywiście bywają też sekretne »ścieżki na skrót«, dezaprobowane przez dorosłych, lecz niecierpliwi młodzi ludzie, którzy je obierają, muszą i tu respektować pewne zwyczajowe ostrożności. Czy więc wybiera się drogę czy też ścieżkę — wszędzie są przeszkody do przezwyciężenia, próby, przez które trzeba przejść zwycięsko, jakieś zabiegi wstępne, nie zawsze miłe. (...)

Przyjąć więc można, że u wszystkich istot ludzkich występuje, mówiąc najogólniej, jakaś faza przygotowawcza, odrębna od fazy pełnych już stosunków seksualnych. Chwile pierwszego erotycznego pobudzenia dzieli zawsze od aktu miłosnego pewien okres czasu. Poświęcony on jest na przezwyciężenie oporów partnerki czy partnera oraz na obalanie, po kolei, najrozmaitszych własnych, wewnętrznych barykad. Opory istoty upragnionej i samo-obrona przed nią i przed własnymi pożądaniami to zresztą dwa przeciwstawne oblicza tego samego zjawiska: sprzeciwu psychicznego na jaki natrafiają, w każdym człowieku, pierwsze emocje seksualne, nawet jeśli wywołuje je osoba, wobec której są dozwolone w oczach prawa i obyczaju.

Wyjaśnienia, jakie podaje tu psychoanaliza, każą nam zwykle sądzić, że to swoiste „zablokowanie instynktu" jest spowodowane w dużej mierze przez zakazy moralne i społeczne, narzucane przez świat ludzi dorosłych. Jest to niewątpliwie prawda. Ale ukazuje ona tylko jedno oblicze sprawy, tylko jeden łańcuch przyczynowy. Trzeba bowiem spytać jeszcze, jaka jest geneza owych zakazów, owych tabu? Gdy się patrzy z perspektywy biologicznej, przyjąć trzeba łańcuch przyczyn wręcz odwrotny: okazuje się mianowicie, że zakazy moralne nie są wcale tylko zakazami. Przeciwnie, zalecają czy umożliwiają szereg zachowań i rytuałów właśnie „zezwalających", to znaczy takich, dzięki którym wstępne zablokowanie kontaktu między mężczyzną a kobietą może być usunięte, a ich akty instynktowne mogą nabrać większej wartości, czyli głębszych, specyficznie ludzkich już znaczeń".

Zablokowanie pierwszego popędu seksualnego okazuje się więc jak widzimy czymś w człowieku pierwotniejszym niż aktualnie obowiązujące społeczne zakazy. Jeśli tak jednak, to spytać trzeba skąd się to zablokowanie bierze, jaka jest jego funkcja biologiczna i psychologiczna?

F. Duyckaerts podaje tu rozmaite, nieraz szczegółowe wyjaśnienia. Oto najważniejsze z nich:

„Długi nieraz odstęp czasu między obudzeniem się potrzeby a jej zaspokojeniem jest typowy tylko dla seksualizmu. W wypadkach wszystkich innych potrzeb fizjologicznych upływa najwyżej kilka godzin od chwili ich pojawienia się do momentu dokonania odpowiednich aktów.

Jak tę różnicę wytłumaczyć? Zauważmy przede wszystkim, że instynkt seksualny różni od wszystkich innych instynktów podstawowych sama natura jego przedmiotu. Zaspokojenie go w sposób normalny wymaga zgody drugiej istoty odmiennej płci. „Przedmiot" jest więc w jego wypadku żywą osobą, zdolną do odmowy lub ucieczki, a pamiętać też trzeba, że u człowieka możliwe motywacje takich zachowań pomnaża bardzo znacznie fakt, że (w przeciwieństwie do zwierząt) działają w nim czynniki takie jak pamięć, myśl i symbole oraz skojarzenia językowe. Zgoda „przedmiotu" tego typu nie jest więc nigdy od razu przesądzona z góry. Tymczasem w samej naturze instynktu seksualnego leży to, że jakieś minimum zgody musi być uzyskane, aby mógł zostać zaspokojony. (...)

Nieuniknioną atmosferą spotkania dwu osób odmiennej płci jest więc najpierw poczucie niepewności. U obu stron występują obawy i wahania. Trzeba zgody, któż ma jednak uczynić pierwszy krok? Wobec ryzyka odrzucenia, każdy ma się na baczności i hamuje swobodny bieg seksualnych determinizmów. Niepewność co do postawy ewentualnej partnerki czy partnera sprawia więc zawsze, że spontaniczne reakcje ulegają zawieszeniu i rezultatem jest stan oczekiwania, nieufności i niezgody na własny odruch wewnętrzny.

Tę właśnie niezgodę na początkowe bodźce seksualne nazywamy zahamowaniem. Może ono być mniej lub bardziej radykalne, zależnie od cech pociągającego partnera i od lęków czy też zasad moralnych osoby pobudzonej. Wszystko wskazuje jednak, że występuje zawsze i u wszystkich w chwili pierwszego pobudzenia erotycznego. (...)

W pierwszej fazie spotkania mężczyzny i kobiety gra też jednak rolę coś innego i silniejszego niż niepewność zgody drugiej strony. Po to, aby ludzkie mechanizmy seksualne uległy pełnemu pobudzeniu i udzielić go mogły z kolei stronie receptywnej, trzeba aby ewentualny partner czy partnerka nie jawili się wyobraźni pod postacią wroga. Człowiek potencjalnie pociągający, i już nawet zaczynający pociągać musi przedstawiać się jako istota niewątpliwie przychylna, której hypnotyzującemu wpływowi można się poddać bez obawy jakiegoś zranienia, czy zniewolenia lub krzywdy. Ponieważ, jak wszyscy wiemy, wysoka fala seksualnej emocji zaciemnia świadomość i usypia czujność licznych obronnych posterunków, którymi obstawiamy swoje wewnętrzne ja, skłonni jesteśmy poddać się seksualnej fascynacji tylko wówczas, gdy

pochodzi od osoby, której ufamy i do której mamy pewność, że jest dobrze do nas usposobiona Z chwilą gdy u ewentualnego partnera dostrzeżemy najmniejszą choćby intencję agresywną, zostaje natychmiast zaalarmowany cały nasz system obronny, nasza świadomość staje się czujna, a układ hormonalny naszego organizmu przestawia się na wzmożenie akcji tych mięśni, które służą do ataku lub ucieczki. Siły mobilizowane pod kątem defensywy zostają więc niejako odebrane mechanizmom seksualnym, i w tej mierze w jakiej to się dzieje, słabnie też uwrażliwienie tych mechanizmów na bodźce erotyczne.

Lęk i uczucia agresywne neutralizują więc z reguły, całkiem fizjologicznie, wzajemne przyciąganie. Tymczasem byłoby wielką naiwnością sądzić, że osobnicy płci odmiennej przedstawiają się ludziom od razu jako istoty przychylne. Wręcz przeciwnie, drugi człowiek jest zawsze potencjalnym wrogiem zanim stanie się partnerem, a w każdym razie jest nim zawsze w naszym mniej lub bardziej świadomym odbiorze. (...)

Pewne światło na jedną z przyczyn tego stanu rzeczy rzuciła ostatnio teoria terytorium, opracowana przez badaczy psychologii zwierząt. Zwierzęta, jak się okazuje, uważają zwykle za własny pewien bardzo ściśle określony rejon i instynkt jego obrony jest nieraz silniejszy niż instynkt seksualny. Gdy się zważy, że terytorium człowieka obejmuje nie tylko jakąś przestrzeń materialną, lecz również całą strefę duchową i moralną, cały zespół nawyków, całą życiową sytuację, wyjaśnia się jeden z największych paradoksów psychologii seksualnej. Ten mianowicie, że bodziec zasadniczo przyjemny, lub w każdym razie zapowiadający przyjemność, może stawać się nagle niemiły i nieznośny. Dzieje się tak dlatego, że się go odbiera jako niebezpieczeństwo, jako ukryty, subtelny atak na terytorium, stanowiące niejako przedłużenie naszej własnej osobowości. W języku Freuda, tego rodzaju obawa przed „intruzem", przed utratą czegoś bardzo ważnego na jego rzecz, nazywa się symbolicznie «lękiem przed kastracją»."

Rezultatem zacytowanych tutaj i wielu innych jeszcze czynników, grających rolę w pierwszej fazie pobudzenia erotycznego, jest to że seksualizm ludzki jest w swej pierwotnej formie dwuznaczny, „perwersyjny", jak pisze F. Duyckaerts. Nie jest to niezrozumiałe.

„Bardzo liczne doświadczenia laboratoryjne wykazały, że frustracja zawsze produkuje agresywność. (...) Jeśli frustrację zdefiniujemy jako stan, w którym dany osobnik ulega jednocześnie pobudzeniu i zahamowaniu, w którym jest pociągany w jakimś kierunku, lecz pójście za tym pociągiem jest uniemożliwione, to trzeba niewątpliwie przyznać, że w dziedzinie seksualnej istoty ludzkie mają bardzo wiele powodów do sfrustrowania. Wszystko co było wyżej powiedziane wykazuje, że pobudzenie erotyczne, czyli sytuacja dynamiczna, popychająca do zbliżenia z drugim człowiekiem, zostaje zawsze, z miejsca zablokowana. (...)

Nie trzeba jednak sądzić, że to co wskutek tego faktu następuje jest prostym, szczerym i czytelnym zastąpieniem dynamizmu erotycznego przez dynamizm całkiem nowy, agresywny i niszczycielski. Agresywność, która pojawia się w tym wypadku, nie jest wcale tak wyraźna i czysta, jak na przykład kiedy człowiek musi bronić, sam czy też z innymi, swego terytorium lub posiadłości. Nie jest wcale podobna do zdrowej wojowniczości, jaką wywołują rzeczywiste, zewnętrzne niebezpieczeństwa. Jej genezą nie są takie realne zagrożenia, tylko zablokowanie podniecenia seksualnego, i dlatego też zachowuje w sobie coś z charakteru erotycznego. Jej zasadnicza, głęboka dwuznaczność polega na tym, że kieruje się do człowieka, którego się jednocześnie potrzebuje. Właśnie dlatego seksualizm jest tak dwuznaczny. Jego agresywność jest erotyczna, a pobudzenie erotyczne zawsze ma też coś agresywnego. (...)

W rezultacie, w piewszej fazie życia seksualnego, stosunek łączący dwie jednostki ludzkie jest podwójny, ambiwalentny. Przebiegają już między nimi normalne sygnały erotyczne, lecz jednocześnie dzielą ich oba indywidualizmy, ze wszystkimi instynktami obronnymi i samozachowawczymi. Mieszanie się tych dwu aspektów stosunku daje seksualizm agresywny, »perwersyjny«. Gdyby pozostał on już takim, gdyby nie był zdolny do ewolucji ku jakimś wyższym psychicznym strukturom, korzystniejszym dla gatunku i dla jednostek, wyrażałby się zawsze w takich aktach, w których źródłem przyjemności jest agresja.

Przy normalnym biegu rzeczy jednak, sado-mazochizm w głębi seksualizmu ulega stopniowej transformacji, tak że w końcu możliwy staje się stosunek do partnera, w którym przychylność przeważa nad agresją."

Ów „normalny bieg rzeczy" polega na tym, że niebezpieczny, „perwersyjny" seksualizm nie wyżywa się wprost, lecz ulega „przemieszczeniom". Możliwości ludzkie są tu olbrzymie.

„Gdy się chce zilustrować mechanizm przemieszczeń, przychodzi samorzutnie na myśl okrucieństwo dzieci. Mrówka, kot, lalka, każdy przedmiot może stać się ofiarą zastępczą i otrzymywać razy, których niepodobna wymierzyć ojcu, matce czy rodzeństwu. Byłoby jednak wielkim zaślepieniem ze strony dorosłych, gdyby chcieli zjawisko takie przypisywać tylko dzieciom. Chcąc być w zgodzie z prawdą, trzeba uznać, że stan zahamowanego podniecenia seksualnego wywołuje sam przez się popędy perwersyjne, które człowiek dorosły kamufluje, odwracając ich naturalny kierunek od osoby, która podniecenie wywołała, na idee, partie polityczne, instytucje, słowem na „wrogów" bezosobistych i nieszkodliwych, stanowiących w tym wypadku coś na kształt lalek ludzi dorosłych. Byłoby oczywiście grubym uproszczeniem przypisywanie wandalizmu moralnego, a czasem fizycznego, osób uważających się za „dojrzałe" wyłącznie niezaspokojeniu seksualnemu i mechanizmowi przemieszczeń. Obserwacja kliniczna dowodzi jednak, że oprócz innych

elementów — jest w zachowaniach tego typu komponenta perwersyjna. (...)

Tym, co najbardziej uderza w najrozmaitszych zachowaniach tego rodzaju, jest zadziwiająca plastyczność istoty ludzkiej, to że już od najmłodszych lat posiada ona tak niezwykłą zdolność »podmieniania« osób, ciał i rzeczy. Umie podstawić zwierzę w miejsca człowieka, lalkę w miejsce matki, własne ciało w miejsce nietykalnego ciała drugiej osoby. Ta plastyczność, którą zaobserwować już można w świecie zwierzęcym, u człowieka staje się niemal nieograniczona: wszystko lub w każdym razie prawie wszystko może przedstawiać wszystko inne, dzięki nieprzeliczonym analogiom, które wiążą ze sobą rzeczy, i istoty żywe... Lecz to nie wszystko jeszcze. Człowiek rozporządza wszak także wyobraźnią. W królestwie wewnętrznych rojeń i fantazji odpadają już wszystkie restrykcje, jakie nakłada jednak rzeczywistość. Z najbardziej powierzchownych analogii poczynają się nieraz całe nieskończone łańcuchy podstawień czysto już mentalnych."

Właśnie w wyobraźni, czy też ściślej na jej „niższym" piętrze, w nieświadomości, odbywa się, zdaniem psychoanalityków, główny proces „przerabiania" pierwotnego, „perwersyjnego" seksualizmu. F. Duyckaerts tak o tym pisze:

„Definicja czy też opis nieświadomości wymaga, jak mi się zdaje, pojęć bardziej dynamicznych niż zwykle stosowane. Nieświadomość nie jest jakąś treścią, ani jakimś wewnętrznym przedmiotem. Słowo to oznacza w pierwszym rzędzie pewną aktywność psychiczną, pierwotną w stosunku do świadomej refleksji i świadomego decydowania. Jest faktem znanym z potocznego doświadczenia, że poszukiwanie rozwiązania jakiegoś problemu technicznego czy matematycznego trwa nadal, bez naszego świadomego udziału, podczas snu. Czyż nie należy tym bardziej zakładać, że gdy w grę wchodzi rozwiązanie problemów afektywnych o kluczowym dla życia znaczeniu, psychika nasza pracuje samorzutnie, nie czekając aż będziemy zdolni spojrzeć na świat i na samych siebie całkiem przytomnie? (...)

Mówiąc językiem psychologii, następuje więc przemieszczenie znacznie radykalniejsze niż to, które opisywaliśmy wyżej. Przedmioty rzeczywiste zostają zastąpione przedmiotami mentalnymi. Zachowanie seksualne, które nazywamy tu „perwersyjnym", ulega zinternalizowaniu, uwewnętrznieniu. W miejsce realnego dokonywania czynów zewnętrznych, wchodzi dokonywanie w wyobraźni czynów wyimaginowanych".

Niebezpieczny i dwuznaczny splot dyspozycji, jaki stanowi pierwotny seksualizm ludzki, „przerabia się" więc z kolei w naszej nieświadomości, potem zaś, stopniowo w półświadomości. Opisy tych procesów są bardzo skomplikowane i jak przyznają zwykle ich autorzy,

dosyć schematyczne i abstrakcyjne. Znane są one zresztą z wielu opublikowanych już w Polsce prac z zakresu psychoanalizy.

W naszym świadomym czy półświadomym odczuwaniu, faza ta przedstawia się w każdym razie jako okres głębokiego niepokoju, irracjonalnych reakcji, nad którymi trudno zapanować, i które trudno nawet zrozumieć, jako okres, w którym człowiek, jak mówimy, „sam nie wie co się z nim dzieje" i „nie może dojść do ładu z sobą".

Język potoczny okazuje się tu istotnie „mądrym językiem". Rzeczywiście bowiem ciemne, nieświadome, a potem półświadome procesy, które opisują psychoanalitycy, objąć można mianem tworzenia się jakiegoś nowego „ładu" wewnętrznego.

Dwuznaczny seksualizm „perwersyjny", skoncentrowany teraz w głębi nas na akcjach i przedmiotach wyimaginowanych, odwraca się najpierw jakby od właściwego partnera. Tym właśnie tłumaczy F. Duyckaerts dziwiące nieraz ludzi zjawisko, że:

„w pierwszej fazie miłości, po pierwszych wzruszeniach, wydaje się, że osoba, która tak silnie zadziałała, którą już nawet zaczęło się kochać, przestaje jakby być interesująca. Gdy się jest od niej daleko — dręczy i boli jej nieobecność. Gdy się jest razem jednak, stwierdza się, ze zdumieniem, że właściwie jest nieomal nudno. Zjawisko takie jest przejściową deseksualizacją czy neutralizacją właściwego przedmiotu pragnień".

Niejasne obrazy i rojenia, które w tej fazie grają rolę główną, są czymś w rodzaju uosobienia samych nagich instynktów, zmagających się w człowieku. Dlatego rysują się pod postacią głównie czynów pierwotnie jednoznacznych i brutalnych. Odzwierciedlają w ten sposób i niejako katalizują głęboką sprzeczność wewnętrzną.

Z czasem, dzięki tym procesom właśnie, nowy „ład" zaczyna się zwolna zarysowywać. Głębsze poziomy osobowości klarują się i integrują na nowo, człowiek wyróżnia pomału i klasyfikuje coraz bardziej świadomie ich konfliktowe elementy. Jest to etap, w którym można już zacząć powracać do świata zewnętrznego. Ale po „przerobieniu" już w pewnym stopniu i w integrowaniu pierwszego pobudzenia seksualnego, osobowość ludzka jest już jakby „nową" osobowością. Musi więc znaleźć też sobie nowy zewnętrzny wyraz i zewnętrzne oparcie. Etap, który do tego prowadzi, F. Duyckaerts nazywa etapem narcyzmu.

Termin ten, w jego rozumieniu, nie oznacza, jak się zwykle mniema, po prostu „kochania samego siebie", lecz właśnie coś w rodzaju „konstruowania sobie osobowości". Osobowość ta ma być taka, by zdolna była zaspokoić dwie potrzeby człowieka, w tej chwili szczególnie palące, a zawsze chyba najważniejsze: potrzebę kontaktu i potrzebę aprobaty. Musi więc być „ekspresywna", zdolna wyrazić jakoś i zakomunikować drugiemu człowiekowi własny niepokój i konflikt wewnętrzny i musi być pociągająca, akceptowana.

Te dwa dążenia odzwierciedlają się w typowych dla tej fazy zachowaniach, które powierzchowny obserwator skłonny jest nieraz uważać za egocentryzm, pozerstwo, egzaltację. Szuka się swego „idealnego ja", a więc — niejako — „przymierza się" coraz inne, nieraz bardzo przerysowane, właśnie — „pozerskie". Chce się wyrazić jakoś, symbolicznie, to co się w człowieku dzieje, a że jest to pełne sprzeczności, dwuznaczne, więc „dwuznaczne" także, czyli prowokacyjne, bywają stroje, gesty, obyczaj. Szuka się wreszcie modelu. Stąd gwałtowne i niejasne przyjaźnie, zwykle z osobami tej samej płci. Uwielbia się ten swój „wzór", gdyż poniekąd jest on już własnym, „idealnym ja". Zarazem jednak pilnuje się go czujnie, podejrzliwie, by nie zostać zanadto prześcigniętym, i móc z czasem jakoś „wzór" prześcignąć, czego się w gruncie rzeczy pragnie.

Etap narcyzmu, w ujęciu F. Duyckaertsa, zasługuje niewątpliwie na jakieś obszerniejsze przedstawienie, już z tego choćby względu, że rzuca wiele światła na to, co wielu spośród nas uważa, bardzo nieinteligentnie, za „dziwactwa" czy „głupotę" młodzieży. Nawet jednak podane tu pobieżne streszczenie wskazuje, że jest on w istocie (i wbrew pozorom) zwrotem ku światu, ku rzeczywistości. Ma więc swą stronę dobrą, lecz podobnie jak w wypadku każdej innej kolejnej fazy rozwoju osobowości, trzeba się z niego wydobyć i pójść dalej, by umieć współżyć optymalnie z wybranym człowiekiem, jak też w ogóle z ludźmi.

Tymczasem nie jest to proste. Pośród wielu opisanych przez F. Duyckaertsa trudności w kontakcie ludzkim, które istnieją i muszą istnieć zawsze, również po przezwyciężeniu oporów najgroźniejszych, najważniejsze jest chyba działanie tak zwanego mechanizmu projekcji. Warto więc zacytować na zakończenie parę uwag znakomitego psychologa o tej bardzo uniwersalnej właściwości „natury ludzkiej".

„(W fazie nazwanej tu narcyzmem) człowiek wypracowuje sobie w zarysie wszelkie możliwe obrazy swego ja. Nie pozostają one jednak długo równorzędne. Z czasem następuje jakiś wybór, który je sobie przeciwstawia. Zaczynamy nadawać jednym modelom własnego ja wartość pozytywną, innym zaś negatywną.

Zrozumienie prawideł gry identyfikacji i kontr-identyfikacji, jakie zachodzą w naszym wnętrzu wobec różnych obrazów nas samych, jest konieczne dla wyjaśnienia sobie jednego z elementów strachu przed ludźmi odmiennej płci.

Człowiek ma mianowicie wrodzoną skłonność do przypisywania cech tego obrazu siebie, który odrzuca, komuś innemu, komuś kto, jak się zdaje, najbardziej się od niego różni, a więc najczęściej właśnie osobie płci odmiennej.

Mężczyzna, którego akceptowanym wewnętrznie ideałem jest ideał siły, przypisuje wobec tego kobiecie skłonność do gnuśności i biernego poddawania się życiu, a więc coś co w istocie sam w sobie nosi, lecz

co zmuszony jest w sobie zwalczać w imię wybranego modelu. Zdarzało mi się nieraz stwierdzać w praktyce klinicznej, że właśnie osoby najbardziej »czystego serca«, w tym sensie że nie darowałyby sobie najprzelotniejszych marzeń seksualnych, mają zwyczaj przypisywać całej odmiennej płci, bez wyjątku, upodobanie do najgorszej rozpusty.

Jakieś nieubłagane prawo natury sprawia, że to właśnie co tak przesadnie usiłujemy negować u siebie — przypisujemy, z równą przesadą, istotom, które w zewnętrznym wyglądzie najbardziej się od nas różnią Jest to prawo okrutne: musi rodzić niezadowolenie i słuszne poczucie krzywdy u tych którym, tak niesprawiedliwie, przypisuje się pewne określone cechy charakteru, gdy tymczasem w rzeczywistości nie posiadają ich wcale, lub w tym samym niewielkim stopniu co każdy śmiertelnik. Gdybyśmy chcieli być perfekcjonistami, przyszłoby nam istotnie wpaść w rozpacz, widząc, że tak bardzo rzadko ludzie biorą nas za to, czym naprawdę jesteśmy (a jesteśmy wszyscy splotem pragnień i cech nieskończenie sprzecznych), lecz przypisują nam z uporem to głównie czym sami być nie chcą. (...)

Sama logika mechanizmu projekcji zawiera jednak w sobie wskazówkę jak zmniejszyć nasz strach przed płcią odmienną, tak by móc poddać się swobodniej jej naturalnej atrakcyjności. Po prostu, im mniej będzie obrazów negatywnych, rzutowanych na partnera lub partnerkę, tym mniej będzie nam potrzebne przybieranie wobec nich postawy obronnej. Jakże zaś zmniejszyć ilość tych obrazów, jeśli nie przez walkę z zaślepieniem co do samego siebie? Człowiek, który już się nie boi zobaczyć siebie takim jakim jest naprawdę, to jest ze wszystkimi sprzecznymi pragnieniami, i który jest zdolny pogodzić się z ich istnieniem gdzieś za fasadą jego „publicznej osobowości", nie wpadając zaraz w panikę, nie sądząc, że prawdziwa samo-akceptacja musi popchnąć go do czynów nie do przyjęcia, taki człowiek dopiero osiąga autentyczną i cenną łatwość współżycia. Znosi już teraz bez trudu cechy innych ludzi, które dawniej tak go irytowały i przerażały, z powodu niepokojącego pokrewieństwa z tym, czego zakazywał sam sobie. Cechy te stają się dla niego bowiem już tylko podobieństwem, bliskością, którą bez trwogi rozpoznaje.

Najczęściej odwracamy się od innych czy uciekamy od nich dlatego, że odwracamy się i uciekamy od jakiejś części nas samych. Jest więc logiczne, że większa znajomość i pogodniejsza akceptacja tego, czym naprawdę i w całości jesteśmy, pozwala na znacznie większą tolerancję wobec wad bliskich ludzi, i zmniejsza nieskończenie lęk przed nimi. Ewentualny partner czy partnerka przestają wtedy przerażać. Stają się naprawdę już »bliscy«, podobni do nas, i tym bardziej pociągający, że umiemy już w nich odczytać konfliktowe aspekty osobowości, takie same jak nasze, lub uzupełniające".

Zacytowane tu fragmenty książki F. Duyckaertsa świadczą jak się

wydaje dość wymownie o jej charakterze i zaletach. Najważniejszą chyba wiadomością, jaką nam w swej całości przekazuje jest to, że można i że trzeba poznać siebie, i że tak tylko — akceptując własny, pełen absurdu i sprzeczności „stan ludzki" aż do końca — można rozpoznać i pokochać w drugim człowieku „bliźniego", to znaczy — bliskość.

oprac. *Anna Morawska*

PYTANIA

OPOWIADANIA GOŁUBIEWA

Dawno już nie widzieliśmy na półkach księgarskich nowo wydanych utworów literackich pióra Antoniego Gołubiewa. Po dziesięciu latach, które upłynęły od ostatniego tomu *Rozdroży*, ukazał się obecnie tom opowiadań pt. *Na drodze*. Zbiór ten składa się z opowiadań współczesnych — i to może być pierwszym zaskoczeniem dla każdego, kto z nazwiskiem Gołubiewa nierozłącznie kojarzy *Puszczę*, *Szło nowe*, *Złe dni* i *Rozdroża*; dawność i historię, język archaizowany, sprawy tysiącletnie. Nowi bohaterowie Gołubiewa nie noszą na sobie pancerzy lecz garnitury zakupione w sklepach MHD, nie dosiadają spienionych koni, lecz pływają kajakami po jeziorach mazurskich, posługują się językiem dnia dzisiejszego a nie pierwszych dokumentów polszczyzny. Z tamtych czasów jedynie las i jeziora pozostały, umiłowane przez pisarza królestwo przyrody, w którym czuł się zawsze i czuje nadal najlepiej.

Następnym zaskoczeniem jest sama forma literacka — opowiadania. Ten pisarz o niezwykle głębokim oddechu i wyjątkowo rozległej wyobraźni, która mu umożliwiła opanowanie bogatego materiału *Bolesława Chrobrego* wydaje oto zbiór krótkich opowieści. Problem w zasadzie formalny, ale wrażenie nieoczekiwane. Co prawda z przedmowy Gołubiewa można wywnioskować, że chciałby on widzieć w tomie *Na drodze* coś więcej, niż tylko luźne zestawienie nowelistycznych poszukiwań na przestrzeni ostatnich lat. Tom *Na drodze* stanowi dla niego jakąś myślową całość. W tej tendencji do wiązania ze sobą rozproszonych wątków tematycznych i treściowych daje o sobie znać temperament powieściopisarza.

Wreszcie trzecie zaskoczenie — nie wiele w tych opowiadaniach jest mowy o historii, nie tylko w sensie tematycznym, ale i filozoficznym. Używając ulubionego dziś określenia można by powiedzieć, że treść tomu *Na drodze* jest egzystencjalna. Został on nawet skomponowany według chronologii pojedyńczego, ludzkiego życia. Rozpoczynają go roz-

mowy z dzieckiem, kończy śmierć człowieka. Uwagę pisarza, a za nim i czytelnika przyciągają nie sprawy historiozoficzne, lecz indywidualny los człowieka. Warstwa obyczajowa opowiadań urealnia go i unaocznia, gdyż ich treścią jesteśmy w końcu my sami i nasze otoczenie.

Można by wdać się w rozważania na temat przemiany twórczości Gołubiewa. Zrobią to zapewne teraz, lub kiedy indziej fachowi krytycy. Na własny rachunek felietonisty tłumaczę sobie ją w taki oto sposób. *Bolesław Chrobry*, pisany, jak wynika z wyznań samego autora, w czasie wojny i niebawem po jej zakończeniu, był niejako emanacją czasu swego. Nie ucieczką w przeszłość. Przeciwnie. Próbą zrozumienia tego co się dzieje. Muzą tamtych lat była istotnie historia, polityczna walka, dialektyka władzy, no i — Polska. Obecnie od lat dziesięciu w całej naszej literaturze daje się zauważyć zwrot ku sprawom zaniedbanym w okresie przemian i chaosu, zwrot ku sprawom jednostkowym, oglądanym okiem spokojnym. Dlatego też przemiana Gołubiewa nie powinna zaskakiwać. Był i jest nadal pisarzem współczesnym. Świadomie, czy też nieświadomie, wiedziony instynktem epika towarzyszy swym czytelnikom opowiadając o tym, czego chętnie słuchają. O nich samych i o ich czasach.

Są to czasy dzisiejsze, Polska lat sześćdziesiątych. Akcja opowiadań rozgrywa się bądź to w mieście (nieokreślonym ale domyślamy się Krakowa), bądź też na Mazurach. Realizm opisów sprawia, że czujemy się w tych miejscach jak u siebie w domu. Nie częsta to rzecz w naszej współczesnej nowelistyce. Mimo, że nazywamy ją współczesną, darmo nieraz w niej szukać bezpośrednich relacji z tego, co jest treścią codziennego naszego bytowania. Deformacja rzeczywistości sprawia, że wiele utworów współczesnych dzieje się wszędzie i nigdzie zarazem. Bohaterowie są anonimowi i nie wiadomo czy swe duszne problemy przeżywają w Paryżu, Warszawie, Nowym Jorku, czy w Pcimiu. Oczywiście generalizowanie tych oskarżeń byłoby krzywdzące. Niemniej przykłady przeciwne należą do rzadkości. W naszej literaturze dzieje się coś podobnego jak w filmie, który również stał się manieryczny. Metaforyczność i symbolizm to jedynie środki służące do głębszego wnikania w życie indywidualne i społeczne. Gdy stają się celem same dla siebie, przestają pełnić funkcję poznawczą nie tylko w sensie dokumetalnym, bo ten może kogoś nie bawić, ale również i psychologicznym. Tego wszystkiego ustrzegł się Gołubiew, posługujący się pełnokrwistą prozą, w celu wyrażenia żywych problemów, jak: konflikt pokoleń, powstawanie obyczajowości „nowej warstwy ludzi oświeconych" czyli młodej inteligencji, przeżycia ludzi szukających rozwiązania swoich problemów moralnych, egzystencjalnych, związanych z ich osobistym losem. Są to uczniowie gimnazjum, sędzia ze Śląska, profesor wyższej uczelni, emeryt z mazurskiego miasteczka, młode małżeństwo architektów, żona leśniczego, ekspedientka ze sklepu w Pile i inni im podobni.

Udrzający w tomie *Na drodze* jest jego język. Można się spierać co do stylizacji młodzieżowego „slangu", którym posługują się uczniowie i studenci Gołubiewa. Jest to stylizacja, gdyż postacie te nie mówią w ogóle normalnym językiem. Trudno odpowiedzieć na pytanie, czy autor tendencyjnie przejaskrawił ich mowę po to, by uzyskać efekt satyryczny, czy też po prostu go ona bawiła jako stylistę. Opowiadania o bohaterach starszych napisane zostały już innym językiem. Odznaczają się one bogatą, rdzenną polszczyzną, od której prawdę mówiąc sam jako czytelnik nowości raczej się już odzwyczaiłem.

I w ten sposób, chcąc nie chcąc dobrnąłem do problemu starości i nowości w literaturze, co posiada również swoje umotywowanie w tomie *Na drodze*, którego treścią przewodnią jest przesuwanie się ludzkiego życia od wschodu ku wieczorowi.

Istnieje sporna kwestia oryginalności polskiej twórczości literackiej. Nie raz już poruszałem ją w tym felietonie. Tym razem przypominają ją opowiadania Gołubiewa. Opowiadania „tradycyjne". Otóż źródłem porównań dawnego z nowym, których już tu było parę, jest świadomość, że od kilkunastu lat żyjemy pod wpływem nowelistyki anglosaskiej uważanej za przeciwieństwo „tradycyjności". Z pewnością zarówno Hemingway, Steinbeck jak i Salinger, antologie amerykańskich *short stories* i przedruki ich w popularnych nawet pismach, cała ta bogata już literatura tłumaczona i wydawana w dużych nakładach przyczyniła się do wytworzenia nowej wrażliwości czytelniczej. Czytającej publiczności coraz bardziej odpowiadają opowiadania zwięzłe i surowe, unikające opisów przyrody, w ogóle tła, eksponujące na pierwszy plan akcję, lub wewnętrzne przeżycia bohaterów, które ukryte są w podtekście telegraficznie notowanych dialogów. W nowelistyce amerykańskiej tę konwencję przedstawiania ludzi i życia zapoczątkował Hemingway. Ascetycznie skąpymi środkami starał się wyrazić jak najwięcej. Udało mu się to znakomicie. Wytrzebił z literatury sentymentalizm i wszelką sztuczność, którą odznaczały się utwory jego bezpośrednich poprzedników. Wprowadził on pozatem napowrót do prozy angielskiej język, którym posługują się ludzie w życiu codziennym, w domu, w pracy, na ulicy. Wystąpił on przeciwko literackości pojmowanej koturnowo, uwikłanej w sztucznie wytworzone konwencje dialogu, narracji i opisu. W rzeczy samej jego następcy poszli tą drogą jeszcze dalej, niekiedy deformując opisywaną rzeczywistość za pomocą „monosylabicznych" rozmów pomiędzy bohaterami i redukcją opisowego tła do zera. Hemingway był realistą. Niektórzy jego kontynuatorzy przekroczyli granice realizmu. Ale nie o nich chodzi. Najważniejsze w tym, co pragnę powiedzieć, jest właściwie tylko to, że wynalazek Hemingwaya polegał przede wszystkim na ponownym odkryciu żywego języka angielskiego w ustach ludzi, którzy nim się porozumiewają. Charakterystyczną cechą tego języka, jak i społeczności, która nim się posługuje jest powścią-

gliwość w wyjawianiu uczuć, oszczędność w mowie, częste posługiwanie się gotowymi a skrótowymi zwrotami, idiomami, oraz umiejętność surowego rzeczowego spojrzenia na życie. Cechy, przyznajmy, zupełnie różne od polskich. Ale i dla osób wychowanych w rozdelikaconej i sofistycznej literaturze Europy, literatura anglosaska, zwłaszcza amerykańska wydawać musi się zbyt prosta. Rzeczą ciekawą jest to, że właśnie swoją prostotą podbiła ona współczesnego czytelnika, także w Polsce.

Pisarz jednak jest specjalnym czytelnikiem. I nawet gdy pozostaje pod urokiem obcych utworów literackich nie powinien zapominać, że sam pisze w języku innym. A język to nie tylko system znaków i dźwięków, za pomocą których się porozumiewamy. Jego korzenie tkwią w całej historii narodowej i w głębokich pokładach psychiki społeczeństwa, które wytworzyło swoją mowę. I dlatego niewolnicze naśladowanie konwencji nowelistycznej, która obowiązuje za oceanem, często zamiast do realistycznego odświeżenia prozy prowadzi do sztucznego konstruowania anglosaskiego wzoru przy użyciu słowiańskich środków. Wydaje mi się na przykład zupełnym nieporozumieniem maniera skrótowego przemawiania polskich bohaterów we współczesnej, rodzimej nowelistyce. Brzmi to niekiedy tak jakby się posługiwali oni „rozmówkami angielskimi" dla początkujących. Jesteśmy gadatliwi, otwarci, na życie patrzymy zazwyczaj dosyć naiwnie, niezbyt rzeczowo, lubimy obnosić się z własnymi przeżyciami, wyjawiać uczucia. Sądzę, że pisarz realista musi uwzględniać te nasze cechy charakteru mające zresztą odbicie w polskiej mowie. Istotnie nowelistyka amerykańska ukazuje nowe drogi twórcze. Gdyby podążać nimi należałoby odkryć na nowo język, którym się posługujemy w domu, na ulicy, w kawiarni, pociągu, w pracy. Tymczasem współczesna nasza literatura posługuje się na ogół innym językiem niż ludzie w potocznym życiu. Jeżeli to jest czyimś założeniem — wszystko w porządku. Istnieją odmienne od Hemingwaya wzory, chociażby Joyce. Ale jeżeli ktoś potrząsający sztandarem realistycznego nowatorstwa nie potrafi odtworzyć najprostszej rozmowy w tramwaju, czy przy budce z piwem w Warszawie, czy w Gdyni, niech nie mówi o awangardowości i „amerykanach".

Gołubiew potrafi powtórzyć żywy nasz język. Jego bohaterowie mówią i myślą po polsku (czego nie podkreślam oczywiście w tym wypadku z powodów patriotycznych lecz artystycznych) mają ojczyste charaktery (są m. in. gadatliwi w sposób nam właściwy) przeżywają swoje wewnętrzne komplikacje rozmyślając w duchu pełnymi zdaniami, których praprzodkami są „kazania świętokrzyskie" a nie *Webster Dictionary*. Kiedyś Andrzej Kijowski pisał o Marii Dąbrowskiej, że dzięki niej nasza literatura posiada swą ciągłość. Proza Gołubiewa znajduje się na tej samej drodze. Warto jednak przy tym zaznaczyć, że pod względem formalnym opowiadania z tomu wykazują wyraźne wpływy współczesnej nowelistyki. Odnosi się wrażenie, że autor w ciągu paru ubie-

głych lat szukał środków, które by odświeżyły jego pisarstwo, po to by mogło ono ogarnąć to nowe, które się pojawiło w świecie i w życiu. Tkwiąc głęboko w głównym nurcie polskiej epiki realistycznej, zanurzony w żywiole językowym przerastającym swoim bogactwem przeciętne opowiadania młodszych pisarzy, przejął rozmaite chwyty formalne uważane za zdobycz ostatnich dziesięcioleci. Nie uczynił tego konsekwentnie. Dlatego wśród opowiadań zamieszczonych w tomie znajdziemy rozmaite ich gatunki. Z rozmaitym też powodzeniem zostały one wykorzystane. Ale trzeba to podkreślić, że po przeczytaniu tej książki odnosi się wrażenie, że przez pewien czas naprawdę przebywaliśmy na pojezierzu mazurskim, czy w innym miejscu Polski, że było to w latach sześćdziesiątych, że spotkaliśmy tam ludzi takich jak my, lub nasi sąsiedzi i odkryliśmy w nich dramaty moralne, problemy ich egzystencji, poznaliśmy ich nastroje i myśli, o których przedtem nie mieliśmy pojęcia. A cóż może być bardziej istotną rolą literatury niż dokonywanie takich odkryć. Wyznaczają one jej rangę.

Marek Skwarnicki

Wszystkim, którzy przesłali nam życzenia świąteczne, serdeczne „Bóg zapłać" i wzajemne życzenia — składa

Redakcja

SOMMAIRE

AVANT PROPOS 1
MARTIN BUBER: La culpabilité et le sentiment de culpabilité . 3
ANTONI J. NOWAK OFM: L'époque des nevroses 27
MICHAŁ MAZUR: Victor E. Frankl et la méthode thérapeutique . 32
VICTOR E. FRANKL: Ce qui donne la force de vivre (article publié dans le recueil *Kraft zu Leben*) 40
STEFAN HALLER: De la psychoanalyse à la psychosynthèse (sur le procès de la psychothérapie selon A. Maeder) 50
KARL STERN: Psychoanalyse et métaphysique (chapitre du livre *The Flight from Woman*, New York 1965, Farrar, Straus und Giroux) 60
PAUL RICOEUR: L'athéisme de la psychoanalyse de Freud . . 70
ABBÉ JÓZEF TISCHNER: Les dilemnes de la psychologie contemporaine (psychologie empirique, néothomiste et phénoménologique) 80
MIHÁLY TAPOLYAÎ: Le sentiment de culpabilité et le repentir 106
ANNA MORAWSKA: „Le catholicisme laique"? (II) 117

CHRONIQUE

ANNA MORAWSKA: Compte-rendu du livre du prof. François Duyckaerts *La formation du lien sexuel*, Bruxelles 1964, Charles Dessart; Ed.) 126
MAREK SKWARNICKI: Réflexions. Recueil de récits d'Antoni Gołubiew, „En route" (*Na drodze*, Wyd. „Znak", 1966) . . 136

STUDIA AKADEMICKIE NA KUL

W związku z podejmowaną przez młodzież decyzją wyboru studiów oraz uczelni — przekazujemy informacje o Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (KUL) oraz o warunkach przyjęć na tę Uczelnię.

KUL posiada dla młodzieży świeckiej 2 wydziały: Nauk Humanistycznych i Filozofii Chrześcijańskiej

Na Wydziale Nauk Humanistycznych można studiować: filologię polską, filologię klasyczną, historię i historię sztuki.

Na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej młodzież ma do wyboru:

- specjalizacja: filozofia teoretyczna (historia filozofii, logika, metodologia nauk, teoria poznania, metafizyka, teodycea),
- specjalizacja: filozofia praktyczna (etyka, filozofia społeczna, filozofia prawa, filozofia gospodarcza, socjologia, etyka społeczna, metodologia nauk społecznych),
- specjalizacja: filozofia przyrody ożywionej, filozofia przyrody nieożywionej, biologia, fizyka, chemia itd.,
- specjalizacja: filozoficzno-psychologiczna.

Młodzież, która otrzymała świadectwo dojrzałości w latach ubiegłych składa podania o przyjęcie w terminie od 15 kwietnia do 15 maja 1967 r.

Studenci mogą się ubiegać o stypendia oraz mieszkanie w Domach Akademickich KUL.

Szczegółowych informacji w sprawie zapisów i warunków studiów udzielają Kancelarie Wydziałowe (Lublin, al. Racławickie 14) nr tel. 319-23 — Wydział Nauk Humanistycznych; 304-32 — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej, codziennie oprócz niedziel i świąt w godzinach urzędowych.

TREŚĆ ZESZYTU

PSYCHOLOGIA, PSYCHOANALIZA

WSTĘP 1

MARTIN BUBER: WINA I POCZUCIE WINY 3

ANTONI J. NOWAK OFM: EPOKA NERWIC 27

MICHAŁ MAZUR: VICTOR E. FRANKL i LOGOTERAPIA . . 32

VICTOR E. FRANKL: SIŁA DO ŻYCIA 40

STEFAN HALLER: OD PSYCHOANALIZY DO PSYCHOSYNTEZY, A. MAEDERA POGLĄDY NA PROCES PSYCHOTERAPII . 50

KARL STERN: PSYCHOANALIZA A METAFIZYKA 60

PAUL RICOEUR: ATEIZM FREUDOWSKIEJ PSYCHOANALIZY 70

KS. JÓZEF TISCHNER: W KRĘGU SPRAW PSYCHOLOGII I FILOZOFII 80

MIHÁLY TAPOLYAI: POCZUCIE WINY I SKRUCHA . . . 106

SPOTKANIA

ANNA MORAWSKA: „ŚWIECKI KATOLICYZM"? II — KWESTIE OTWARTE 117

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

ANNA MORAWSKA: CIEMNE DROGI MIŁOŚCI 126

MAREK SKWARNICKI: PYTANIA — OPOWIADANIA GOŁUBIEWA 136

SOMMAIRE 141

W poprzednich numerach „Znaku"
m. in.:

Zło i wina w poczuciu dzisiejszego człowieka 94 ● George Hagmaier, Robert W. Gleason: Uczucia i zachowania 103 ● Marc Oraison: Porażka jako czynnik twórczy w ludzkiej psychice 103 ● Freudyzm, etyka i życie społeczne 83 ● Przeglądy literatury na temat miłości i małżeństwa 67, 106 ● K. Kłósak: Metoda badań natury duszy 22 ● M. A. Krąpiec: Poznawalność Boga i duszy: trudności — podstawy rozwiązań 60 ● S. Swieżawski: Problem filozoficznej teorii człowieka 60 ● J. Nizwandowski: Z chrześcijańskiej filozofii człowieka 123

ZNAK

MIESIĘCZNIK